Bibl. Mont.
4133

4133
Bibl. Mont

Ahnungen

über die

Schöpfung

von

Wolfgang Basilius Bottenhofer,

Professor in München.

München, 1813.

Gedruckt bey Michael Lindauer.

Der Geist erforschet auch die Tiefen der Gottheit.

Paulus der Apostel.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorrede.

Ueber Gott, Natur, und Menschheit, über Freiheit und Nothwendigkeit, Religion und Unsterblichkeit, und andere dem Menschen höchst wichtige Wahrheiten ist, seitdem der Mensch zu denken begonnen, schon so viel gedacht und gesprochen, entschieden und bestritten, gefaselt und vernünftelt worden, und wird auch in unsern Tagen noch so Manches gesprochen, daß ein Denker sich nicht leicht enthalten kann, wenigst über einen oder den andern dieser Gegenstände auch ein Wort mit zu sprechen. Als der Verfasser über die Schöpfung, und das Verhältniß der Natur und Menschheit zu Gott ruhig und besonnen nachdachte, schien ihm ein besonderes Licht über diese so wich-

tige Wahrheiten aufzugehen, und er glaubt es wagen zu dürfen, seine Gedanken hierüber dem Denkenden mitzutheilen. Es wurde in dieser Schrift nichts dogmatisch behauptet, selbst, was allgemein erkannte Wahrheit ist, wurde innerhalb den Gränzen des theoretischen Wissens und des praktischen Glaubens (des innern Gefühls der Wahrheit) so dargestellt, daß die Streitigkeiten über das Wissen und Nichtwissen dieser Gegenstände wohl einmal aufhören dürften. Was noch nicht allgemein erkannte Wahrheit ist, wurde bloß als Ahnung gegeben. Der Verfasser fühlt das Wahre dieser Ahnungen, er überläßt es aber dem Genius der Zeit, dieselbe zu bestättigen oder zu berichtigen.

München, den 1. Okt. 1812.

Inhalt.

I. Kapitel.

Gott ist Alles in Allem.

Da Gott als dem unbedingten unendlichen Wesen, dem Urseyn nach, nichts entgegen stehen kann, so muß man annehmen, daß alles aus ihm, in ihm, und durch ihn ist.

II. Kapitel.

Durch welche Mittel kann Gott und seine Schöpfung erkannt werden.

Die Erkenntniß seiner selbst ist das beßte Mittel, den Menschen zur höhern Erkenntniß hinüber zu führen.

III. Kapitel.

Ahnungen von der übersinnlichen Welt.

Gott ist nicht Einheit (Identität) ohne alle Verschiedenheit. Alles Erzeugte ist ihm als dem Unerzeugten (dem Absoluten) untergeordnet. Aber wie?

IV. Kapitel.

Ueber die Möglichkeit einer gegenbildlichen Welt. Schöpfung der vergänglichen Dinge.

Die übersinnliche schöpferische Zeugung geht ins Unendliche, ihre Totalität bezeugen die Individuen, die als individuelle und einfache Aktionen durch das Urprincip in ein solches Verhältniß gesezt werden, das uns als Trennung und Mischung erscheint, wodurch eine Welt im Raume und in der Zeit möglich wird.

V. Kapitel.

Einige Zweifel werden gehoben.

a) Der Vorwurf des Idealismus. b) Die Mängel der Welt. c) Die träge Materie. d) Die See-

lenwanderung. e) Die Sterblichkeit der Individuen, auch des Menschen?? f) Der Vorwurf des Pantheismus und der Nothwendigkeit.

VI. Kapitel.

Von der Vorsehung.

Nachdem jede individuelle Aktion ihrer Idee, diese aber einem höhern Princip, und die höhern, allgemeinen Principien dem Urprincip der Naturen, und durch dieses dem Absoluten untergeordnet sind, so läßt sich erkennen, wie alle Wesen der Natur dem Zwecke der Schöpfung untergeordnet sind, und dem Schöpfer in dieser Hinsicht dienen. Daraus ergiebt sich die Erkenntniß der Vorsehung im Allgemeinen.

VII. Kapitel.

Ueber Wissen und Gewissen.

Alle menschliche Erkenntniß muß durch ein höheres Wesen (den Geist Gottes) im Menschen verbürgt werden, um Gewißheit zu werden.

VIII. Kapitel.

Kurze geschichtliche Darstellung der Schöpfung.

Erklärung des ersten Buch Moses.

I. Kapitel.

Gott ist Alles in Allem.

§. 1.

Zu den ersten Anregungen des zur höhern Erkenntniß aufstrebenden Verstandes gehören gewiß die Zweifel über die Entstehung dieser Welt. Man läugnete die Schöpfung aus Nichts. „Aus Nichts wird nichts". Dieß war der erste Anschlag des sich zu erheben beginnenden Verstandes. Zwar widersezte sich noch lange der Dogmatismus diesem Raisonement, und behauptete dagegen: „Wenn auch eine endliche Macht aus dem Nichts kein wahres Seyn hervorbringen kann, so darf man daraus nicht schließen, daß eine unendliche Macht, die Allmacht Gottes, dieses nicht könne"! Allein vergebens. Der Sinn für den Ausdruck der Schöpfung aus Nichts war dahin.

§. 2.

Da man das Daseyn der Welt nicht läugnen konnte, so war der Uebergang auf das andere Extrem ganz natürlich. Man behauptete nun eine ewige Materie neben Gott. Daß

man dadurch der Gottheit selbst Abbruch that, wurde nicht berücksichtiget. Vielmehr wurde Gott noch als Ordner, und Baumeister dieser Welt, die als Ding an sich, als absolutes Seyn, betrachtet wurde, zu Hilfe gerufen. Wie aber der Geist auf die ihm absolut entgegenstehende Materie wirken könne, war und blieb unberührt.

§. 3.

Der consequente Denker suchte den Zweifel dadurch zu heben, daß er eines von den beiden Entgegengesezten läugnete. Da er nun das Daseyn der Materie nicht verneinen zu können glaubte, so verneinte er geradezu das Daseyn des Geistes, selbst der menschliche Geist wurde in eine Materie, und seine Funktionen in Produkte dieser Materie umgeschaffen. Gott und Freyheit, Religion und Sittlichkeit sollten nach dieser Theorie aufgegeben werden.

§. 4.

Dem sittlichen Menschen konnte dieser Naturalismus nicht gefallen, er nahm also seine Zuflucht zu dem Emanations-System. Allein, da man noch immer auf dem Standpunkte des Empirismus sich befand, so wurde durch das Hervorgehen endlicher Dinge aus dem Unendlichen, Gott selbst zu einem Endlichen, Vergänglichen, physisch Getheilten umgeschaffen.

§. 5.

Dieses erkennend kehrte der eine Theil der Denker aus Liebe zur Freyheit zu dem inconsequenten Dualismus, der andere aber aus Liebe zur Consequenz zum Naturalismus zurück. Gott

und Natur wurden als ein Wesen anerkannt. Der persönliche Gott, und die Freyheit wurden mit Worten geläugnet, denen die That widersprach.

§. 6.

Endlich trat Kant auf, und befreite den Menschen von der Nothwendigkeit der Natur, indem er zeigte, daß alle sinnliche Gegenstände nur Erscheinungen, d. i. Produkte des Vorstellenden (Subjectiven) sind. Dem empirischen Realismus wurde nun ein kritischer Idealismus entgegengesezt. Der Geist wurde frey, doch nicht ganz; denn der Anstoß, welchen Kant zum Behufe der Beschränkung (Modification) des Ich postulirte, stand immer noch als Ding an sich dem Geiste absolut entgegen.

§. 7.

Auf eine höhere Stufe schien sich Fichte zu erheben, indem er ein absolutes, reines Ich voraussezte; allein dieses reine Ich wurde durch den angenommenen kantischen Anstoß selbst wieder zu einem empirischen und bedingten herabgewürdigt. Es blieb noch immer eine Art Halb-Empirismus.

§. 8.

Endlich erhub sich Schelling durch die Idee des Unendlichen zur Einheit des All, und behauptete, daß dem Unendlichen *) als absoluten

*) Es scheint Einigen auffallend, wie man sich von dem, wie es scheint, negativen Begriff des Unendlichen zur Idee des Absoluten, höchst Positi-

Seyn, kein Wesen reell, oder absolut entgegenstehen, d. i. daß kein wahres Seyn von dem absoluten Urseyn reell getrennt seyn kann.

§. 9.

Diese Einheit wurde von mehrern Denkern schon ausgesprochen; allein der dogmatische Empirismus sezte sich bisher noch immer entgegen, und wollte das Endliche von dem Unendlichen getrennt wissen. Da er aber doch einige Ahnung von der Idee des Absoluten als Unendlichen hatte, so suchte er dieses dadurch zu erhalten, daß er behauptete: das Endliche sey im Vergleich gegen das Unendliche soviel als nichts. Freylich ist sein Endliches, der sinnliche Gegenstand, die Erscheinung, im Vergleich gegen das übersinnliche, wahre Seyn nichts; aber das übersinnliche, wenn auch endliche Seyn, und der Inbegriff alles Endlichen die übersinnliche Natur (die selbst schon in der Erscheinung sich als unendlich productiv darstellt) sollte doch wohl für etwas mehr als ein blosses Nichts gehalten werden. Wenn der Mensch im Vergleich gegen Gott so ganz und gar nichts ist, wie kann er denn zu Gott, als dem sittlichen Gesetzgeber, in einem gewissen Verhältniß stehen?! Nur dadurch, daß er ohnerachtet seiner wirklichen Selbstständigkeit, doch

---

ven erschwingen könne u. s. w. Allein man muß zwischen der Idee, und zwischen dem Begriffe des Unendlichen unterscheiden. In der Idee des Unendlichen ist das Endliche nicht getrennt, sie umfaßt alles Endliche und erkennt im Unendlichen alle Thätigkeit und alles Seyn, das Unbedingte sowohl als das Bedingte; sie ist also nichts negatives, sondern höchst positiv.

dem Urseyn nach mit Gott eins ist, daß er also aus Gott, in Gott, und durch Gott ist.

§. 10.

Gewiß auf dem Standpunkte des dogmatischen Empirismus kann man diese Einheit nicht erkennen; denn hier erscheinen lauter endliche, vergängliche, physisch getrennte Wesen, die sich unmöglich mit dem unbedingten, ewigen, untheilbaren Urseyn vereinigen lassen. Doch man erhebe sich nur einsweilen auf den Standpunkt des kritischen Idealismus, und diese scheinbare reelle Trennung verschwindet.

§. 11.

Das endliche Subject weiß von äußern Gegenständen unmittelbar nichts, es erkennt diese nur zu Folge einer Affection, oder Modification seiner selbst, vermittels welcher es Vorstellungen erzeugt, und diese als äußere Gegenstände außer sich hinausstellt. Die sogenannte äußere Gegenstände sind also weiter nichts als Vorstellungen, Produkte des vorstellenden Subjects, also nichts minder als reell getrennte Wesen. Selbst das Subject, insofern es sich durch Reflexion erkennt, und als ein besonderes, reell von andern getrenntes Wesen betrachtet, ist nur ein Vorgestelltes, ein Produkt des Vorstellenden, und kommt dadurch in dieselbe Categorie der sinnlichen Gegenstände, die alle zusammen nur Produkte einer und derselben Thätigkeit, oder vielmehr diese Thätigkeit unter verschiedenen Modificationen selbst sind. Hier ist also keine wahre Trennung, kein wahres absolut besonderes Seyn. Die sinnliche Gegen-

stände sind selbst schon auf dem Standpunkte der kritischen Philosophie unvermögend, die übersinnliche Einheit des Unendlichen und Endlichen aufzuheben.

II. Kapitel.

Durch welche Mittel kann Gott, und seine Schöpfung erkannt werden?

§. 12.

Durch vollständige Erkenntniß seiner selbst mittels der Anschauung und Reflexion kann sich der Mensch zur klärern Erkenntniß Gottes erschwingen, und durch diese Erkenntniß wird ihm auch das Geheimniß der Schöpfung wenigst in Etwas aufgedeckt werden *).

*) Aber heißt das nicht einen verwerflichen Antropomorphismus aufstellen, wenn man sich durch den endlichen Geist des Menschen zur Erkenntniß Gottes erschwingen will? — Antwort: nein. Wenn wir Gott durch unsern Geist erkennen, so machen wir uns nicht durch den Verstand etwa vermittels der Einbildungskraft einen erkünstelten Gott, sondern wir erkennen ihn so, wie er sich durch ein Göttliches in uns selbst offenbaret. Mag der Witzling über diese innere Offenbarung (das innere Gefühl der Wahrheit) immer spötteln. Der wahre Philosoph, und jeder, der den Namen eines Menschen nicht vergeblich führt, ist im Stande für diesen Glauben und für dieses Wissen noch weit mehr als blossen Spott zu ertragen.

§. 13.

Der Mensch muß sich als Erkennendes und Wollendes unmittelbar anschauen um zur höhern Erkenntniß zu gelangen. Diese Anschauung kommt ihm zu, wenn er sich unmittelbar im Erkennen als das Erkennende, im Handeln und Wollen als das sich selbst Bestimmende erkennt. Das Erkennende und Erkannte ist ein und dasselbe Ich, das Bestimmende und Bestimmte gleichfalls. Das Erkannte und Bestimmte erscheint zwar als ein Bedingtes, und Abhängiges, aber da es eins ist mit dem unbedingt und unabhängig sich selbst Bestimmenden, so ist es also selbst unbedingt, frey.

§. 14.

So erschien Fichte'n das reine, absolute Ich; allein, da er dem Ich noch einen Anstoß, als Ding an sich, entgegensezte, so verwandelte er das reine Ich selbst wieder in ein empirisches, das Unbedingte in ein Bedingtes, das insofern nicht vollkommen frey war, sondern erst nach der in einer Unendlichkeit entfernten Freyheit strebt. Dennoch hinderte ihn dieser Anstoß nicht an das reine, unbedingte Ich zu glauben; denn er sezte es durch eine innere noch nicht völlig klare Ahnung getrieben voraus *).

---

*) Diese Ahnung schien ihm das durch keine Reflexion erreichbare Reflectirende im Menschen zu bestättigen. Das Ich kann immer über sich selbst als das Reflectirende reflectiren; aber, indem es in ein Reflectirtes überzugehen scheint, schwebt es doch wieder frey über dieses als das Reflectirende, und wird durch keine Reflexion erreicht.

§. 15.

Fichte gieng (in der Bestimmung des Menschen) durch die höchste Scepsis zum Glauben des Absoluten über; Schelling schien sich durch den höchsten Idealismus zur Erkenntniß desselben zu erheben. Er läugnete den von Kant und Fichte angenommenen Anstoß, und behauptete, daß auch dieser, insofern er für das Ich ist, nur durch dasselbe, durch das Denken hervorgebracht ist, und unabhängig von diesem Denken nicht ist. Dadurch wurde nun das Ich ganz frey, und unbedingt; denn indem es diejenige Bedingung (den Anstoß) durch die es bedingt werden sollte, selbst sezt, und producirt, so ist es nur durch sich selbst bedingt, d. i. es ist unbedingte Einheit des Setzenden und Gesezten. Freylich bis izt immer nur eine subjective, ideelle, oder formelle Einheit.

§. 16.

Dadurch ist also alles aufgehoben, was außer diesem unbedingten reinen Ich seyn soll; denn alles, was außer ihm erscheint, ist nur sein eignes Produkt, und ist insofern nur in ihm. Alle Individualität ist aufgehoben, das reine Ich ist alles in Allem. Es setzt sich selbst, und alles andere. Ist also wirklich außer diesem unbedingten Ich nichts wahrhaft Reelles? giebt es außer dem Ich kein Seyn? Nur, was das

---

Wer ist es, der dem Menschen die Macht ertheilt, sich über sich selbst zu erheben? Wer ist es, der ihm die Kraft giebt (fragt Platon) sich selbst zu überwinden? — Ein höheres Wesen, ein göttlicher Geist in dem Individuum.

Ich für sich sezt, ist für dasselbe ein Seyn, und es giebt für dasselbe kein Seyn, außer dasjenige, das es selbst sezt. Aber das Gesezte ist ja nur Erscheinung, kein wahres Seyn! Und was ist endlich das Setzende? Ein leeres wesen- und kraftloses Subject, welches in der That nichts sezt; denn alles Gesezte ist ja nur eine wesenlose Vorstellung. Auf diesen Standpunkt, kann die Sache nicht anders erscheinen. Wir müssen uns auf einen andern Standpunkt erheben, um ein wahres Seyn an sich zu erkennen, und dazu kann uns eben die Voraussetzung des reinen Ich verhilflich seyn; aber es wird sich dann zeigen, daß dieses Seyn an sich dem Ich reell nicht entgegensteht, sondern daß es dem Wesen nach mit ihm eins ist.

§. 17.

Durch die Negation des Anstosses, als Ding an sich, ist also das reine Ich gefunden, ist es aber dadurch rein theoretisch erwiesen? Der Anstoß ist für das Ich, nur insofern es ihn sezt, und ein durch das Ich Geseztes ist nicht Ding an sich, d. h. das Ding an sich kann durch das Ich nie erwiesen werden. Giebt es also außer dem Ich kein Seyn an sich? Wenn dieses rein theoretisch erwiesen werden könnte, dann wäre das reine Ich, als völlig Unbedingtes streng erwiesen. Allein dieses kann eben so wenig als jenes erwiesen werden. Denn es kann überhaupt nichts rein theoretisch erwiesen werden. Alles menschliche Wissen ist theoretisch-praktisch, d. i. der menschliche Verstand muß das, was er für sich allein nie erweisen kann, auf irgend eine Weise finden, und die praktische Vernunft im

Menschen, (das sittliche Gefühl) muß dieses als Wahres verbürgen und bestättigen [a]).

§. 18.

Es wird also durch den Verstand ein reines Ich vorausgesezt, und es fragt sich nun: wird dieses durch die praktische Vernunft, oder durch das sittliche Gefühl bestättigt? Der Mensch sezt sich als frey, und ein jeder, der den Namen eines Menschen verdient, wird sich genöthigt finden an seine Freyheit, und an die Möglichkeit eines rechten und vernünftigen Gebrauchs derselben (an Sittlichkeit) zu glauben. Aber so gewiß er sich als frey erkennt, so gewiß erkennt er sich auch als bedingt, als nicht vollkommen frey, nicht vollkommen sittlich; dennoch schwebt ihm die Idee eines unbedingten, vollkommen Freyen, und Heiligen vor, so gewiß er also ein unbedingtes, und vollkommen Freyes anerkennt, und zu erkennen sich genöthigt fühlt, so gewiß ist ihm auch das reine Ich verbürgt und bestättigt; denn ein unbedingtes und vollkommen freyes Wesen ist ein Erkennendes, ein Ich, ein unbedingtes, reines Ich. Die Voraussetzung des reinen Ich wird also so gewiß durch das sittliche Gefühl bestättigt, als der Mensch ein Mensch ist. Wer dieses läugnen kann, der muß erst zur Menschheit erzogen werden, wenn er anders derselben fähig ist.

§. 19.

Suchen wir uns nun die Idee des vollkommen freyen und unbedingten Wesens etwas

---

a) Das VIIte Kapitel erläutert diesen Satz noch mehr.

mehr zu entwickeln. Es ist ganz unbedingt, d. h. es ist nur von sich selbst; es sezt sich selbst, und ist durch dieses Setzen nicht bloß möglich, sondern wirklich, es ist gemäß seiner Unbedingtheit von sich selbst Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit, es ist das Setzende (oder sich selbst Affirmirende) und das Gesezte, also Thätigkeit als das Setzende, und Seyn als das Gesezte, es ist als das sich selbst Setzende Einheit der Thätigkeit und des Seyns. Kann diesem Unbedingten noch ein anderes Unbedingtes reell entgegenstehen? Nein; denn zwei Unbedingte müßten entweder absolut getrennt seyn, um auf keine Weise die Unbedingtheit des andern zu stören, also nicht reell entgegenstehen, was unmöglich ist: oder sie würden sich selbst, ihre Unbedingtheit gegenseitig vernichten, also nicht völlig unbedingt seyn. Wenn also diesem Unbedingten kein anderes Unbedingtes reell entgegenstehen kann, um so weniger wird ihm ein Bedingtes reell (dem Urseyn nach) entgegenstehen. Alles also, was wahrhaft ist, alle Thätigkeit und alles Seyn ist durch dieses Unbedingte bedingt, es kann ihm dem Urseyn nach nicht entgegenstehen, es ist aus ihm, in ihm, und durch ihn, alles ist dem Urseyn nach mit ihm eins. Und nun haben wir uns die Idee Gottes schon etwas mehr entwickelt.

§. 20.

Durch die Idee des vollkommen Unbedingten ist uns also auch das Seyn Gottes (nicht das Daseyn im Raume und in der Zeit, sondern das übersinnliche Seyn) erwiesen und bestättigt. Wir haben uns die Idee des Unbe=

dingten nicht durch unsere Einbildungskraft erschaffen, oder erkünstelt, wir haben sie in uns gefunden, wie sie sich uns nothwendig, so wahr und gewiß wir Menschen sind, aufdringt, und das Unbedingte ist von sich selbst Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit, des Setzens und des Seyns, es ist das Bedingende alles Bedingten. Aus ihm und in ihm ist alle Thätigkeit und alles Seyn. Das Unbedingte ist Gott, das vollkommen Freye, Heilige, Unendliche. So gewiß uns also die Idee des Unbedingten durch unser sittliches Gefühl verbürgt und bestättigt ist, so gewiß ist uns also auch das wirkliche übersinnliche Seyn Gottes verbürgt und bestättigt. Und dieses ist der sicherste, und einzig mögliche Beweis von demselben. Er ist nicht rein theoretisch, sondern theoretisch-praktisch.

§. 21.

Wir müssen izt noch einmal über uns selbst reflectiren, um uns die Idee Gottes noch besser zu entwickeln. Wir erkennen uns als freye, sittliche Wesen, sobald wir uns als Menschen erkennen. Wir erkennen aber über uns ein vollkommen freyes unbedingtes Wesen. Wir sind also nicht ganz frey, nicht ganz unbedingt. Insofern wir aber wirklich frey sind, sind wir wirklich unbedingt. Aber wir sind nicht von uns selbst. Wir sind der Wirklichkeit nach unbedingt, unabhängig, selbstständig; der Möglichkeit nach aber bedingt, und abhängig. Daß wir sind, und daß wir frey seyn können, haben wir nicht von uns; daß wir aber unserer Freyheit wirklich gebrauchen, das haben wir von uns, d. h. wir haben die Möglichkeit von Gott, die Wirk-

lichkeit von uns. Durch diese Reflexion ist uns also die Idee des Unbedingten, und unser Verhältniß zu demselben noch mehr entwickelt. Wir sind nun in den Stand gesezt jene göttliche Worte des Evangeliums zu verstehen: „Wie der Vater das Leben in sich selbst hat, so gab er auch dem Sohne die Macht das Leben in sich selbst zu haben.“

§. 22.

Noch ist eine Reflexion nöthig um Gott als den Schöpfer klärer zu erkennen. Auf dem Standpunkte des Criticismus sind zwar alle Dinge außer uns nur Erscheinungen, Vorstellungen, Bilder; aber eben dasselbe sittliche Gefühl, das uns unser eignes übersinnliches Seyn, und das Seyn des Unbedingten verbürgt, bestättigt auch unsern Glauben an das übersinnliche Seyn der mannichfaltigen Naturwesen, wir erkennen in ihnen nicht nur ein ruhendes, träges Seyn, sondern auch Thätigkeit, wirkliche Selbstthätigkeit, aber keine Freyheit, welche immer mit einem vernünftigen Erkennen begleitet ist. Wir erkennen sie als bedingte Wesen, sie haben also das Seyn, und die Möglichkeit ihrer Selbstthätigkeit von einem höhern Wesen, die Wirklichkeit derselben von sich. So wird uns also das Verhältniß der Geschöpfe zum Schöpfer schon etwas klärer.

§. 23.

Der Mensch sollte also frey, die Naturwesen selbstthätig seyn, sie sollten aus Gott, in Gott, und durch Gott seyn. Gott sollte also ihr Seyn, oder ihre Thätigkeit erzeugt oder er-

schaffen haben, und durch ihn sollte ihnen die Möglichkeit eines selbstständigen Lebens zukommen? Wie ist das möglich? Durch einen uns unbegreiflichen Akt einer schöpferischen Zeugung. Das Individuum sezt sich selbst, und ist durch diesen schöpferischen Akt erst in und für sich wirklich, es ist der Wirklichkeit nach sein eigner Schöpfer. Aber was ist das Produkt dieses schöpferischen Aktes, ein vorgestelltes eines vorstellenden, ein subjectives Object, welches unabhängig von dem vorstellenden nicht ist, und weil das vorstellende mit ihm eins seyn soll, so wird das Ich für sich selbst nur ein Ideelles, ein reines Subject ohne alle reelle Objectivität (reine Thathandlung, wie sich Fichte vortreflich in dieser Hinsicht ausdrückt). Und warum ist das Individuum für sich als Produkt nur ein subjectives, abhängiges, wesenloses? weil sein Setzen nur ein subjectives, von Zeit und Raum abhängiges, weil es nur ein Setzen per accidens ist, deswegen ist auch sein Produkt nur ein subjectives, abhängiges, ein Produkt per accidens. Daß sein Setzen nur ein subjectives seyn kann, daß es sein Setzen nicht mehr reell objectivisiren, oder realisiren kann, ist eine nothwendige Folge der Individualität, (wie wir später einsehen werden). Gott als das unbedingte, unendliche Wesen ist in dieser Hinsicht dem endlichen Individuum geradezu entgegengesezt. Gott ist nicht endlich, sein Setzen ist kein bloß subjectives, abhängiges, nicht ein Setzen per accidens, sondern ein nothwendig von Ewigkeit wesentliches, daher ist auch das Gesezte kein bloß subjectives u.s.w., sondern ein wesentliches, also reell objectives, unabhän-

giges, selbstständiges. Der Möglichkeit nach zwar bedingt, und abhängig, der Wirklichkeit nach aber unbedingt und unabhängig, ein wahres Seyn, weil es mit dem Setzenden dem Urseyn nach eins ist *).

§. 24.

Gott ist also Einheit in der Verschiedenheit, und Verschiedenheit in der Einheit. Gott ist Einheit: weil nichts von dem unbedingten ewigen Urseyn getrennt seyn, nichts diesem unendlichen Wesen reell oder absolut entgegenstehen kann. Gott ist Einheit in der Verschiedenheit: weil das Gesezte dem Setzenden als ein reelles Object, ein wirkliches selbstständiges Wesen entgegengesezt ist, zwar nicht reell oder absolut, aber doch ideell und formell. Denn das Gesezte ist mit dem absolut sich Setzenden dem Urseyn nach eins, es ist nur darum wesentlich, weil es in dieser Einheit begriffen ist, es steht also dem Setzenden nur ideell entgegen, weil es nicht von sich selbst die Möglichkeit der Selbstständigkeit hat, sondern diese dem Setzenden verdankt, durch welches auch seine Form be-

*) Dieses sey genug um die Ahnung von einer Verschiedenheit in Gott zu bestättigen. Freilich müssen wir auch über diesen Beweis noch denselben Bürgen in uns haben, der uns alle Wahrheit verbürgt; denn kein Erkennen, kein Wissen ist rein theoretisch. Das Argument kann nicht mehr thun, als das Organ der Vernunft zum Vernehmen einer göttlichen Bürgschaft in uns aufschließen. Wer aus reinen theoretischen Gründen Gewißheit haben will, mit diesem können wir nicht sprechen. Und so ist denn alle Scepsis, so wie aller Dogmatismus von uns entfernt.

stimmt ist, die es zu einem verschiedenen macht. Das unbedingte sich selbst Setzende ist das Bedingende, das Gesezte, welches durch den schöpferischen Akt des Setzens die Möglichkeit seiner Selbstständigkeit erhält, ist das Bedingte. Das Bedingende und Bedingte geben also eine Verschiedenheit in Gott, aber nur eine Verschiedenheit in der Einheit; denn das Bedingte, oder Gesezte ist dem Urseyn nach mit dem Setzenden eins, es ist in dieser Einheit selbst das Unbedingte.

§. 25.

Mit der Verschiedenheit des unbedingt sich Setzenden, und des Gesezten, (oder der Möglichkeit nach Bedingten) ist also eine Persönlichkeit in Gott gesezt, wir erkennen in Gott bis izt zwei Personen, das Setzende als den Erzeuger (Vater) und das Gesezte, als den Erzeugten (Sohn). Aber das Gesezte ist mit dem Setzenden dem Urseyn nach eins, d. h. Gott ist Einheit des Setzenden und Gesezten. Die Einheit ist also mit dem Setzenden und Gesezten dem Urseyn nach eins, dennoch ist sie von dem Setzenden und Gesezten zu unterscheiden, insofern nemlich diese beide selbst verschieden sind. Sie ist also wesentlich, wegen ihrer Einheit mit dem ewigen Wesen, und sie ist selbstständig und unabhängig, wegen ihrer Verschiedenheit von den ersten zwei Personen. Es fragt sich nun, wie ist diese Einheit zu charakterisiren? — Das ursprünglich und unbedingt sich Setzende ist eine absolute Thätigkeit, die auf ein Geseztes geht, dasselbe bedingt und erzeugt.

Das Setzende ist das absolute, Gott (κατ'ἐξοχην) es ist der Erzeuger, oder Vater, seine Thätigkeit geht in so fern nicht in sich zurück, sondern auf den Sohn, dem er sich ganz hingiebt. Das Gesezte ist als solches keine Thätigkeit, sondern ein Seyn, es ist das erste ewige Seyn, das Urseyn, die Quelle und der Ursprung alles Seyns, und in so fern alles Seyn in der Einheit des Urseyns ist, kann man es auch das Universum oder das Urprinzip der übersinnlichen Naturen (Natura naturans) nennen. Es ist der Möglichkeit nach bedingt; denn es ist das Gesezte, nicht das der Möglichkeit und Wirklichkeit nach unbedingt sich Setzende, es ist das Erzeugte, der Sohn. Aber das Gesezte ist dem Wesen nach mit dem Setzenden eins, es ist in dieser Hinsicht gleichfalls unbedingt, es ist in Gott, es ist Gott selbst. (Deus naturae) Gleichwie also der incommunicable Charakter des unbedingt Setzenden der ist, Erzeuger oder Vater zu seyn, so ist auch der incommunicable Charakter des Gesezten der des Erzeugten oder des Sohnes. (Paternitas, filiatio). Die Einheit des absolut sich Setzenden könnte man die Form des Absoluten nennen; denn, daß das Absolute sich selbst sezt, also durch sich selbst Thätigkeit nnd Seyn ist, das macht das Wesen desselben aus, daß es aber Einheit der Thätigkeit und des Seyns ist, das ist seine Form. So hätten wir denn einen Charakter dieser Einheit gefunden. Einheit ist Urform des unbedingten Wesens, und da dieses das Wesen aller Wesen ist, so ist sie die Form aller Formen.

§. 26.

Die Einheit ist dem Urseyn nach mit dem unbedingten Wesen eins; denn nichts kann von der Einheit des ewigen Urseyns getrennt seyn, nichts demselben reell entgegenstehen; dann ist ja das Unbedingte das sich selbst Setzende, und dieses ist Einheit des Setzenden und Gesezten. Aber die Einheit ist in der Verschiedenheit beider weder das Eine noch das Andere, also von beiden selbst verschieden, mithin selbstständig. Alles Selbstständige ist entweder eine Thätigkeit, oder ein Seyn, oder beides. Es sollte also auch die Einheit als eine Thätigkeit, oder als ein Seyn erkannt werden, und da alle Thätigkeit ein Seyn, und alles Seyn eine Thätigkeit ist; so ist es gleichviel, ob wir es als eine Thätigkeit oder ein Seyn erkennen. Doch dieses ist leicht abzusehen, daß es als eine von dem Setzenden und Gesezten verschiedene Thätigkeit zu erkennen; auch dieses ist nöthig, daß die Thätigkeit nicht ein Produkt per accidens, sondern daß sie dem Absoluten wesentlich von Ewigkeit nothwendig zukommt, sonst wäre sie nur ein wesenloses, abhängiges Produkt ohne Selbstständigkeit. Das unbedingte Wesen ist Einheit des Setzenden und Gesezten, aber ein unwiderstehliches Gefühl sagt uns: eben dieses unbedingte Wesen ist Gott, der Heiligste, und dem Heiligen ist das Erkennen und Wollen so wesentlich, als das Setzen und Seyn dem Absoluten. Wir erkennen also in dem Absoluten noch eine Thätigkeit, die ihm nothwendig wesentlich ist, jedoch von dem Setzen und Seyn unterschieden werden muß, die zwar nicht der Zeit, doch der Idee nach erst auf Beide fol=

gen, oder aus Beidenhervorgehen kann. Das absolute Subjekt sezt sich ein Objekt entgegen, um sich in diesem zu erkennen; denn kein Erkennen ist ohne Subjekt und Objekt möglich. Das Setzende ist also der Idee nach das Erste, das Gesezte oder Seyn das Zweite, und das aus beiden hervorgehende Erkennen das Dritte. Das Wollen aber ist mit dem Erkennen unzertrennlich vereint: kein Erkennen ohne Wollen, kein Wollen ohne Erkennen. Es ist eins mit dem Erkennen.

§. 27.

Dadurch wird die Form oder die Einheit des Setzenden und Gesezten als eine besondere Thätigkeit charakterisirt, die aus beiden hervorgeht, und durch beide bedingt ist. Sie ist kein Setzen, kein nach aussen gehende Thätigkeit, und kein bloßes Seyn *); denn sie ist kein Geseztes

2 *

---

*) Wenn das Erkennen kein blosses Seyn genannt wird, so ist dieses nicht so zu verstehen, daß ihm als Thätigkeit kein wahres Seyn, keine Realität zukommt, sondern, daß es als ein Subjektives dem Objektiven, durch das Setzen Erzeugten, und dadurch Seyenden ideell, und daß es in dieser Hinsicht dem Seyn (der übersinnlichen Natur) als Geist entgegengesezt ist. Wenn also das erste erzeugte Seyn das Princip alles andern Seyns (aller Naturwesen) ist, so ist der Geist, als die Urform des Absoluten, die Form aller Formen, oder Princip des Geisterreichs

Der Geist ist die formale Einheit des Absoluten, die reelle Einheit desselben ist sein Wesen. Nicht durch die reelle Einheit (oder Identität) sondern durch die ideelle und formelle Verschiedenheit sind die Personen in Gott selbstständig. Durch ihre reelle Einheit mit dem Absoluten sind die Perso-

oder Erzeugtes, sondern ein Hervorgehendes. Eine subjective in sich selbst zurückkehrende Thätigkeit, eine Thätigkeit der Form. Das Setzende erkennet sich selbst in dem Gesezten, und giebt sich mit unbegränztem Wollen demselben hin, das Gesezte erkennet sich in der Einheit des unbedingt sich Setzenden, und giebt sich demselben dadurch ganz zurück, daß es keinen andern Willen hat, als den Willen desselben zu vollziehen. Das Erkennen und Wollen des Absoluten wird mit Recht Geist genannt, und sein incommunicabler Charakter ist das Hervorgehen aus beiden, dem absoluten Subjekt und dem Objekt desselben. (*Processio.*)

§. 28.

Aber ist denn das Setzende nicht zugleich das Erkennende? Und wenn das ist, warum wird das Erkennen dem Setzenden noch als eine besondere Person entgegengesezt? — — Es ist zwar eine gefährliche Sache, sich in das große Geheimniß der Dreyeinigkeit hinein zu wagen, und es ist ganz nöthig, daß man sein Unvermögen, dasselbe ganz zu enthüllen, frey gesteht. Dennoch läßt sich über die Verschiedenheit des Erkennens, und des unbedingt sich Setzenden eine Ahnung vorbringen, die uns selbst durch ein inneres Gefühl verbürgt zu werden scheint, und diese ist folgeude: Das Setzende ist das Erkennende und auch das Gesezte, in so fern das

nen wesentlich, durch die formelle Verschiedenheit aber sind sie selbstständig.

Die Form ist zwar reell, eins mit dem Wesen, aber in dieser Hinsicht ist sie nicht Person, seine besondere Thätigkeit macht sie zur Person.

Erkennen und Seyn mit dem Sezenden eins ist. Aber gleichwie das Gesezte von dem Sezenden verschieden ist, ob es gleich dem Wesen nach mit ihm eins, (und insofern das Sezende zugleich das Gesezte ist), so ist auch das Erkennen dem Sezenden ideell, und formel entgegengesezt, ob es gleich dem Wesen nach mit eins ist; denn das Sezende ist ganz unbedingt, sowohl der Möglichkeit als der Wirklichkeit nach, und deswegen wird es auch als das Erkennende das absolute Subjekt genannt, das Erkennen aber ist der Möglichkeit nach bedingt durch ein Subjekt und Objekt, es ist gleichsam das Produkt beider. Das Sezende ist das Erkennende, weil es das Erkennen durch sich selbst, und sein Objekt hervorbringt; die Thätigkeit, die das Erkennen hervorbringt, ist dieselbe, die auch das Gesezte, oder das Seyn erzeugt, gleichwie aber das Seyn als Bedingtes dem unbedingt sich Sezenden ideell entgegengesezt ist, so ist auch das Erkennen als bedingtes oder hervorgebrachtes seinem Bedingenden entgegengesezt, und der Idee nach untergeordnet.

§. 29.

Das **Geheimniß der Dreyeinigkeit** hört durch die gegebene Erklärung derselben nicht auf, Geheimniß zu seyn; denn nur für den rein theoretischen Verstand giebt es Geheimnisse, und diese werden für ihn nie aufhören. Aber was der Verstand durch sich allein nicht erkennt, das erkennen beide zusammen, der Verstand und das Herz; das größte Geheimniß, das allerunbegreiflichste ist die Absolutheit Gottes, oder sein Aseitas; dennoch ist dieses Geheimniß dem Ver

stande durch das Herz (durch das sittliche Gefühl) das gewisseste. Wir erkennen die drei Personen der Gottheit nicht durch uns selbst, sondern durch äußere und innere Offenbarung. Aber was wären die Worte Vater, Sohn, und Geist für unsern Verstand, wenn wir sie nicht unterscheiden könnten? wären sie nicht Worte ohne alle Bedeutung?! Und wie können wir sie unterscheiden, wenn wir nicht ihren incommunicablen Charakter gründlich erkennen. Und so ist denn der menschliche Geist genöthigt, die Tiefen der Gottheit zu erforschen; wohl ihm, wenn ein göttlicher Geist ihm zur Seite steht, und seine Schritte auf diesem so gefährlichen Wege leitet. — Kant hat eine vortrefliche moralische Erklärung von der Dreieinigkeit geliefert, indem er in Gott, der die Liebe ist, den liebenden Vater, Schöpfer, und Gesetzgeber, den Geliebten, Sohn, das Urbild der gottgefälligen Menschheit, und den Geist im Menschen, durch die Stimme des Gewissens, als den Richter der Menschen erkannte. Allein die Liebe erscheint hier als ein Ideal, über dessen Seyn, oder Wesen Kant nicht entscheidet, und so erscheint die ganze Erklärung als ein ideelles, künstliches Produkt. So lange uns keine beßere ward, waren wir mit dieser zufrieden. Wenn uns aber der Geist Gottes im Menschen selbst eine beßere, natürlichere, und gründlichere zukommen läßt, werden wir sie als ein menschliches Produkt ansehen, und verwerfen? Wenn es erwiesen werden kann, daß unsere Erklärung nur ein erkünsteltes Produkt der Einbildungskraft ist, dann sey sie verworfen. Und wer das nicht erweisen kann, der wird als Mann

von Vernunft wenigst darüber nicht absprechen *).

§. 30.

Die Erkenntniß des unbedingten, unendlichen Wesens, und seiner dreifachen Verschiedenheit in der Einheit kann man Vernunft-Anschauung nennen. Sie ist keine durch Begriffe vermittelte Erkenntniß, sondern unmittelbare Voraussetzung des unbedingten Uebersinnlichen, sie ist also Anschauung im Geiste, nicht Begriff, nicht sinnliche Anschauung. Und da der Verstand die Stimme des Göttlichen in sich vernehmend, über alle Begriffe bis zur Idee des Unbedingten sich erhoben, so ist er in dieser Hinsicht Vernunft geworden. Diese Erkenntniß Gottes ist also nicht sinnliche, nicht Verstandes- sondern Vernunft-Erkenntniß, sie ist Vernunft-Anschauung, und das um so mehr, als sich hier der durch unmittelbare Anschauung sich selbst erkennende menschliche Geist in der Einheit des reinen Ich, und da dieses als die Form mit dem unbedingten Wesen selbst eins ist, in der Einheit Gottes erkennt. So wie die Vernunft das Absolute erkennt, so erkennt sie auch ein selbstständiges unbedingt sich Setzendes, die erste Person in der Gottheit, ein selbstständiges Gesetztes, durch das Setzende der Möglichkeit nach bedingtes Seyn, die zweite Person, und ein selbstständiges aus den

---

*) Das Geheimniß der Dreieinigkeit ist noch in einer andern Hinsicht ein unergründliches, oder wenigst bisher noch unergründetes Geheimniß, wie wir im folgenden Kapitel sehen werden.

zwei erstern hervorgehendes Erkennen und Wollen, die dritte Person. Diese Erkenntniß ergiebt sich aus der Idee des Absoluten, und Heiligen, und wird durch das innere Gefühl der Wahrheit bestättigt und verbürgt. Sie ist also nicht rein theoretisch, sondern theoretisch-praktisch. Sie will und kann den Sceptiker nicht überweisen, wenn er die Stimme des Göttlichen in sich nicht vernimmt.

§. 31.

Man kann das unbedingt sich Setzende, das sich selbst Affirmirende, das Gesezte das Affirmirte, das Erkennen und Wollen beider die Einheit des Affirmirenden und Affirmirten nennen, man kann die drei Personen der Gottheit mit unsrer heiligen Urkunde Vater, Sohn und Geist nennen; man vergesse aber nicht, daß die Worte nur Symbole des Göttlichen an sich Unaussprechlichen sind. Keine Sprache ist im Stande, das Unbedingte, Heilige, Göttliche vollkommen adäquat, und ohne Symbol auszusprechen; das Symbol hat doch für unsern Geist die realeste Bedeutung: weil dieser nicht bei dem Worte, das größtentheils vom Sinnlichen entlehnt ist, stehen bleibt, sondern durch dasselbe in der Vernunft-Anschauung zum Uebersinnlichen sich erhebt.

III. Kapitel.

Ahnungen von der urbildlichen oder übersinnlichen Welt.

§. 32.

Wenn etwas in der Dreyeinigkeit unergründlich genannt werden kann, so ist es das Verhältniß der Einheit zum Gesezten, und die Unterordnung aller Naturwesen und aller Formen zu ihren höchsten Principien. Man hat von jeher zwischen Geist und Natur unterschieden. Im Uebersinnlichen scheint dieser Unterschied wegzufallen. Jedes derselben ist Geist; denn das todte Seyn der Natur ist von allen übersinnlichen Wesen ausgeschlossen, jedem derselben kommt ein wahres Leben, ein Erkennen und Wollen zu. Allein es waltet zwischen dem ersten erzeugten Seyn, dem Urprincip aller Naturwesen und zwischen dem Erkennen, der Einheit des Absoluten doch ein formaler Unterschied ob; dem Seyn kommt das Erkennen und Wollen zwar zu, weil es von dem unbedingt sich Setzenden die Möglichkeit des selbstständigen Lebens hat, zu dessen Einheit auch das Erkennen und Wollen gehört, aber es ist seiner ewigen Form nach das Seyn des Absoluten, nicht das Erkennen selbst. So ist das Erkennen zwar eine Thätigkeit, und alle Thätigkeit ist ein Seyn, weil sie zur Einheit des Urseyns gehört, aber diese Thätigkeit ist seiner besondern, ewigen Form nach nicht das erzeugte

Seyn, sondern das hervorgehende Erkennen des Setzenden und Gesezten. Da also zwischen beiden Urprincipien ein ewiger formaler Unterschied herrscht, so glaube ich nicht unrichtig zu ahnen, daß das erste erzeugte Seyn das Princip alles andern Seyns, so wie das erste aus dem absoluten Subjekt und dessen Objekt hervorgehende Erkennen das Princip alles andern Erkennens ist.

§. 33.

Was aber diese Unterscheidung erschwert, und verdunkelt, ist der Unterschied, den wir in den verschiedenen Naturwesen zu machen genöthigt sind. Die Weltkörper erscheinen uns in einer ganz andern Gestalt, als die sogenannten organischen Produkte der Natur. Man faßt die erstern unter dem Namen der unorganischen Natur, die leztern aber unter dem Namen der organischen Natur zusammen. Sey es auch, daß das ganze Welt-System, und die besondere Sonnen-Systeme als Organismen im Ganzen betrachtet werden können, im Einzeln aber sind die verschiedenen Sonnen und Planeten gewiß unorganisch, so wie jede Pflanze, jedes Thier gewiß organisch genannt zu werden verdient. Da wir also genöthigt sind, in der ganzen Natur zwei grosse allgemeine Reiche, oder zwei Naturen anzuerkennen, so dringt sich mir die Ahnung auf, daß auch zwei allgemeine Principien, Urbilder, oder Ideen dieser beiden Naturen im Uebersinnlichen anerkannt werden sollen. Wie verhalten sich nun diese beide Principien zu dem Urprincip alles Seyns? Da beide von diesem zu unterscheiden

sind, indem jedes derselben nur Reich der Natur, nicht das Universum selbst ist, so müssen sie als selbstständige Wesen betrachtet werden, welche beide dem Urprincip alles Seyns untergeordnet sind. Das Urprinzip sollte sie also erzeugen oder setzen, und dieses Setzen sollte ihm von Ewigkeit wesentlich seyn, damit auch die Produkte desselben wesentlich und selbstständig seyn können. Und nun entstehen folgende Fragen: 1) Sind diese geahnete Principien wirklich, wesentlich, selbstständig, oder ist das Allgemeine, die beiden Naturreiche nur ein ideales Produkt unsers Denkens? 2) Sind die verschiedene Produkte der Natur, die uns als vergänglich erscheinen, von diesen Principien wahrhaft unterschieden? 3) Nach welchem Schema sollen wir glauben, daß die schöpferische Zeugung dieser Principien vor sich gegangen? 4) Hat das Erkennen, die ewige Form des Absoluten keinen Antheil an dieser schöpferischen Zeugung der Naturprincipien? 5) Und wenn der Schematismus einmal angenommen ist, sollen wir etwa in der Folge davon abweichen? 6) Wie weit geht diese schöpferische Zeugung übersinnlicher Naturwesen fort? *)

---

*) Da es hauptsächlich darauf ankommt, daß das Schema der urbildlichen Generation richtig aufgestellt wird, dieses aber mit voller Gewißheit aufzustellen noch nicht so leicht möglich seyn dürfte; so kann und will ich über diese Punkte nicht mehr als meine Ahnungen zur Untersuchung für den Denker darlegen, und alles der lehrenden Zeit überlassen.

§. 34.

1) Die geahnete Principien sind wesentlich, selbstständig; denn sie gehören zur untheilbaren Einheit des ewigen Urseyns, mithin sind sie wesentlich, sie sind aber doch dem Urprincip ideell (nach einer ewigen Form) entgegengesezt; (denn sie sind Principien der Naturreiche, nicht Urprincip selbst) mithin sind sie selbstständig, so nämlich, daß sie die Möglichkeit ihrer Selbstständigkeit von dem Urseyn, die Wirklichkeit derselben aber von sich selbst haben. Diese Ahnung wird durch die Beantwortung der zweiten Frage noch etwas mehr bestättiget, indem ihr Seyn durch die Verschiedenheit der Individuen, Gattungen und Reiche dargethan wird.

§. 35.

2) Die verschiedene Produkte der Natur, die uns als vergänglich erscheinen, sind von diesen Principien wahrhaft unterschieden. Wir wollen hier nicht von den verschiedenen Körpern, deren Vergänglichkeit erwiesen ist, sondern nur von den Seelen der Individuen, deren Seyn durch das innere Gefühl der Wahrheit uns verbürgt ist, sprechen. Ihr besonderes Leben in und für sich hängt von den Bedingungen der Zeit und des Raumes ab, ihr Seyn an sich, in der Einheit des Urprincips alles Seyns ist ewig. So wie ihr Seyn an sich ewig ist, so ist ihre Individualität, ihre mögliche Selbstständigkeit durch eine ewige Form bestimmt. Der Mensch, der seine wahre Individualität läugnen kann, muß auch die Möglichkeit seiner Sittlichkeit verneinen. So verschieden aber die Individuen immer seyn

mögen, so kommen sie doch darin alle überein, daß sie zu einer Gattung gehören. Das Leben der Individuen in und für sich entsteht und vergeht, die Gattung bleibt. Sie ist unabhängig von den Individuen, so wie die Individuen, wenn sie auch ihrem Seyn, und der Möglichkeit ihrer Selbstständigkeit nach von der Gattung abhängig sind, der Wirklichkeit ihres selbstständigen Lebens nach, unabhängig sind. Die Gattungen, so verschieden sie unter einander sind, so kommen sie doch auch wieder darin überein, daß sie zu einer gewissen Ordnung und Klasse eines Naturreiches gehören; und die Ordnungen und Klassen haben das miteinander gemein, daß sie zu einem gewissen Naturreiche gehören. Wenn also die verschiedenen Individuen wahrhaft sind, und ihnen doch ein wirkliches, selbstständiges Leben zukommt, sollte man nicht ahnen, daß die Principien dieser Individuen, die ewigen Urbilder derselben auch wahrhaft sind, und daß ihnen ein wirkliches, selbstständiges Leben zukommt, obgleich die Möglichkeit ihrer Selbstständigkeit durch ihre Einheit mit einem höhern Princip bedingt ist. Und wenn uns diese Ahnung verbürgt ist, sollten wir nicht auch ahnen, daß die Principien dieser Gattungen, die Urbilder der Ordnungen und Klassen in der Einheit ihrer höhern Principien wahrhaft sind, und daß sie von diesen die Möglichkeit eines selbstständigen Lebens erhalten haben. Sind die Principien der verschiedenen Klassen wahrhaft und selbstständig, so kann man an dem wahren Seyn der allgemeinen Principien der Naturreiche so wenig, als an ihrer Selbstständigkeit zweifeln. Alles was wahrhaft ist, das ist ewig, der Mög-

lichkeit nach bedingt, der Wirklichkeit nach aber unbedingt, unabhängig, selbstständig. Und so ist denn mit der Selbstständigkeit der allgemeinen Principien der Naturreiche, der Ideen der Klassen, Ordnungen, Gattungen, auch ihre Verschiedenheit von den verschiedenen Produkten der Natur dargethan. *)

§. 36.

3) Die schwerste Frage ist die: nach welchem Schema geht die übersinnliche schöpferische Zeugung der Naturprincipien vor sich? Nach dem Urprincip alles Seyns sind wir genöthigt, die zwei allgemeine Principien der beiden Naturreiche, nämlich der unorganischen und organischen Natur, als das Höchste in der Natur anzuerkennen. Es fragt sich also: Wie verhalten sich

*) Der Glaube an das wahre Seyn der Individuen soll uns die Voraussetzung oder Ahnung ablocken, daß die Urbilder der Gattungen, Ordnungen, Klassen, und die allgemeine Principien der Naturreiche auch im ewigen Urseyn als selbstständige Wesen enthalten sind. Und die Voraussetzung des wahren Seyns dieser Principien soll unsern Glauben an das wahre Seyn der Individuen in der Einheit dieser Principien begründen und befestigen. Aber der wahre Grund dieses Erkennens liegt wieder nicht im Beweise (der hier ohne hin im Zirkel sich herumdreht, wie das im begründen des Uebersinnlichen immer der Fall seyn wird) sondern im innern Gefühl der Wahrheit, das allein diese Voraussetzung bestättigen und verbürgen muß. Diese Principien scheint die heil. Schrift Elohim, Götter, oder Schöpfer, später aber (nach der chaldäischen Sage) auch Engeln, Abgeordnete Gottes zu nennen. Wir nennen sie Ideen, oder die Urbilder dieser gegenbildlichen Welt.

beide zu ihrem Urprincip? Wenn es erlaubt ist von den Gegenbildern auf die Urbilder zu schließen, so steht die unorganische Natur der organischen entgegen, wie das Seyn dem Erkennen. In der organischen Natur finden wir in jedem einzelnen Produkte wenigstens einen geringen Grad von Sensibilität oder Perceptibilität. Wenn man der Pflanze Sensibilität im eminentern Sinne des Wortes auch abspricht, Empfänglichkeit für äußere Eindrücke, besonders für die Nahrungsstoffe und das Licht kann man ihnen nicht absprechen. Im Thierreiche ist Sensibilität nicht nur über alle besondere Individuen, sondern sogar über die besonderen Organe dieser Individuen verbreitet. Man schreibt nicht nur dem Thiere, sondern auch den Muskeln desselben einen eigenen Sinn zu. Hingegen finden wir in der unorganischen Natur weder in ihren einzelnen Individuen, noch viel minder in den einzelnen Theilen derselben eine Spur, die uns die Ahnung einer Sensibilität ablocken könnte. Und wenn die neuern Naturhistoriker dem Systeme der Weltkörper Bewußtseyn zuschreiben, so setzen zugleich hinzu, daß das Universum (der Weltkörper) um von den in ihm zerstreuten Theilen zum besondern Bewußtseyn zu kommen eine Ewigkeit erschöpfen muß, da der Mensch dazu nur eines Augenblickes bedarf. Drückt das nicht das langsame, träge Seyn des Erkennens der unorganischen Natur im Gegensatze gegen die plitzschnelle Thätigkeit des organischen (besonders des menschlichen Erkennens) aus? — Wenn der aufgestellte Gegensatz bestättigt wäre, so hätten wir das Schema der schöpferischen Zeugung der Naturprincipien gefunden. Das Urprincip alles Seyn wäre das

Setzende, das Princip der unorganischen Natur das Gesezte oder das Seyn, und das Princip der organischen Natur die Einheit, oder das aus beiden hervorgehende Erkennen *).

§. 37.

4) Aus dem Gesagten ergiebt sich auch die Frage, ob das Erkennen, die ewige Form des Absoluten keinen Antheil an dieser schöpferischen Zeugung hat? Wenn die organische Natur ein Erkennen genannt wird, so kann man sie auch ein Erkennen im Seyn nennen, so, daß sie das Wesen dem Urprincip alles Seyns, das Erkennen aber dem Urprincip alles Erkennens zu verdanken hat. Auch der unorganischen Natur kommt ein Erkennen zu, denn auch in ihr wohnt ein Geist, der von dem Urprincip des Geisterreiches ausgeht, aber dieser Geist erscheint nicht mehr in den einzelnen Theilen der unorganischen Natur. Nur unter den Sonnen-Systemen findet eine so vollkommene, in sich selbst zurückkehrende Wechselwirkung aller Theile statt, die ein Erkennen möglich macht **).

*) Die organische Natur verhält sich zur unorganischen wie das Erkennen zum Seyn. Hiebei ist zu bemerken, daß dieses sogenannte Erkennen nicht das reine Erkennen, als reine formale Thätigkeit, sondern nur ein Seyn ist, das der unorganischen Natur wie ein Erkennen entgegensteht, weil sie des Erkennens in ihren Individuen mehr fähig ist, als die unorganische Natur. Das Erkennen der organischen Natur erscheint uns als Sinn.

**) Doch man sieht, daß die organische Naturprodukte aus lauter unorganischen Stoffen zusammengesezt sind, soll man nicht glauben, daß die unorganische Natur selbst die Principien der organi-

§. 38.

5) Wenn nun dieser Schematismus einmal angenommen seyn sollte, so fragt sich endlich, sollen wir dabei stehen bleiben, oder sollen wir in der Folge etwa davon abweichen? Wenn das Schema der urbildlichen Generation bleiben soll, so sollten durch das Setzen des Princips der organischen Natur, so wie durch das der unorganischen wieder zwei Ideen erzeugt werden, die sich zu einander verhalten, wie das Seyn zum Erkennen im Seyn. In der unorganischen Natur finden wir nichts, das uns zur Abweichung von dem angenommenen Schema nöthigte, wir können hier füglich zwei Principien annehmen, die sich zu einander verhalten, wie das Seyn zum Erkennen. Diese sind: die Idee der Central-Wesen, und die Idee der Planeten-Systeme. Die Centralwesen verhalten sich zu den Planeten-Systemen, wie das Seyn zum Erkennen. Denn entweder giebt es nur ein Centralwesen des Universums, oder es sind mehrere derselben, die durch die allgemeine Gravitation miteinander verbunden sind. Im ersten Falle ist das Universum, das dieses Centralwe-

---

schen in sich enthält, und daß diese von jener erzeugt ist? — Die organische Natur scheint aus der unorganischen hervorzugehen, weil alle Körper der gegenbildlichen Welt aus Stoffen bestehen, die uns in ihrer Absonderung von den organischen Körpern als unorganisch erscheinen. Wie diese Erscheinung möglich ist, läßt sich erst im folgenden Kapitel darthun, wo sich auch klärer ergeben wird, daß die eigentlich unorganischen Stoffe nicht die Principien der organischen Natur selbst sind, oder sie enthalten.

sen umgiebt, als ein Körper zu betrachten, von welchen der Centralkörper selbst das Central-Organ (gleichsam das Gehirn) ausmacht. Da es aber außer dem Universum nichts mehr giebt, das auf dasselbe von außen wirken kann, und alles empirische Erkenneu durch das Einwirken von außen bedingt ist, so ist nicht leicht abzusehen, wie diesen Himmelskörpern ein Erkennen zukommen kann. Sind mehrere Central-Körper, so bilden sie durch ihre Vereinigung mittels der allgemeinen Gravitation gleichsam nur ein Centrum (oder Central-Organ) und es bleibt derselbe Fall. Dann ist auch dieses noch zu bemerken, daß sie durch ihr Fixirtseyn an einem Ort mit andern Himmelskörpern, oder auch mit andern Systemen von Himmelskörpern wenig in Verkehr kommen, so, daß man ahnen muß, wenn ihnen auch eine Art Erkenntniß, oder Perceptibilität zukommen soll, daß diese keine höhere seyn kann, als diejenige, die wir auch in den Pflanzen ahnen. Die Planeten-Systeme bilden zusammen mit ihren Sonnen oder Central-Planeten eigene Körper, und ihnen kömmt nicht nur eine vollkommene Wechselwirkung aller ihrer Theile, sondern auch ein Wirken nach außen zu, so daß auch ein Einwirken von außen (von andern Planeten-Systemen) statt haben kann. Diesen kann man also eine Art Sensibilität nicht absprechen. Selbst das Abweichen der Planeten von ihrem Centrum erscheint uns als eine Art sogenannter willkührlicher Bewegung, die wenigst mit dem thierischen Muskelsinn verglichen werden kann. Das Schema der übersinnlichen schöpferischen Zeugung scheint also in der unorgauischen Natur statt zu haben. Das

allgemeine Princip dieser Natur ist das Setzende, die Idee der Central-Körper (Wesen, oder Seelen) ist das Gesezte, oder Seyn, und die Idee der Planeten-Systeme die Einheit, oder das Erkennen im Seyn. *) In der organischen Natur hingegen stossen wir auf eine Schwierigkeit, die dem aufgestellten Schematismus zuwider zu seyn scheint.

§. 39.

In der organischen Natur finden wir zwar einen Gegensatz von Naturreichen, der das aufgestellte Schema zu rechtfertigen scheint. Das Gewächsereich ist in allen ihren Individuen dem Thierreiche nach einem ewigen Typus entgegensezt, und scheint sich zu diesem wie das Seyn zum Erkennen zu verhalten. Allein im Thierreiche finden wir ein Wesen das über Pflanzen und Thiere weit erhaben ist. Es hat zwar im Aeußerlichen vieles mit den Thieren gemein, aber seine Seele ist über alle Thierseelen erhaben; nur ihm allein kommt Selbstbewußtseyn und übersinnliche Erkenntniß zu, und das ist der Mensch. Es fragt sich nun: kommt ihm höhere Erkenntniß seiner besondern Natur nach zu, oder wirken nebst der Thierseele noch höhere Principien in ihm, die ihm die Möglichkeit einer höhern Erkenntniß mittheilen?

*) Ich finde kein schickliches Wort, um die übersinnlichen Wesen der eigentlichen Fixsterne zu bezeichnen, wenn das unschickliche Wort Centralkörper zu sehr mißklingt, der setze dafür Seelen, oder Wesen, oder was immer beliebt.

§. 40.

Im Menschen ist sinnliche Anschauung das erste, was in ihm wahrgenommen wird. Auch der Wilde hat dieses Vermögen der Sinnlichkeit; allein durch dieses ist er nicht im Mindesten über das Thier erhaben. Das Zweite ist der Verstand, das Vermögen zu reflectiren und zu abstrahiren, das Vermögen Begriffe zu bilden, und, was das höchste im Verstandsmenschen ist, über sein Wissen selbst zu reflectiren, und zum Selbstbewußtseyn zu gelangen. Doch dieses Vermögen scheint ihm nicht von Natur aus einzuwohnen. Er muß zum Verstand erzogen werden. Jedes Thier bringt das, was es werden soll, schon beinahe mit seiner Geburt auf die Welt, und übt seine Kräfte ohne viele Erziehung; nur der Mensch wird unter den Thieren, entblößt von aller menschlichen Erziehung kein Mensch, nicht einmal ein verständiger Mensch. Um so viel weniger kann er sich durch sich selbst zu dem dritten Grade, der Vernunftanschanuug, erheben, um Gott und das Uebersinnliche zu erkennen. Wäre der Mensch seiner individuellen Natur nach vernünftig, so wäre er nothwendig vernünftig; denn jedes einzelne Wesen stellt das, was es seiner Natur nach seyn soll, nothwendig dar; allein der Mensch ist nicht nothwendig vernünftig, vielmehr ohne Erziehung nothwendig, wie das Thier, unvernünftig. Der Mensch ist also seiner Natur nach ein Thier, das des Verstandes und der Vernunft fähig ist. Die Möglichkeit höherer Erkenntniß als der bloß thierischen, begründen also in ihm höhere Principien, als der Geist seiner Individualität.

§. 41.

Gleichwie wir in den Sonnen, als den vorzüglichsten Produkten im Planetenreiche drei Principien ahnen, die in ihnen wohnen und wirken, so ahne ich auch im Menschen vorzüglich drei Principien, die in ihm wohnen, und wirken. In den Sonnen ahnen wir a) das Princip ihrer Individualität, durch das sie in den Stand gesezt werden, ein Planetensystem zu beherrschen; b) das Princip der allgemeinen Schwere, oder das Princip der unorganischen Natur überhaupt, das die übrigen Planeten nicht nur mit der Sonne, sondern auch mit dem Universum verbindet; und c) das Princip des Lichtes, oder das Urprincip alles Seyns, und alles Lebens in der Natur; (der unsichtbare Aether der Alten); denn das Licht ist es, das alle Geschöpfe zum neuen Leben erweckt, nnd dasselbe in ihnen erhaltet. So ahne ich auch in dem Menschen als dem vorzüglichsten Geschöpfe unter den Thieren a) den Geist ihrer Individualität, die Idee der Menschengattung, die den Menschen die Möglichkeit sinnlicher Erkenntniß mittheilt; b) den Geist der organischen Natur, der in Verbindung mit dem Genius der Thiere den vollkommensten Organismus herzustellen sich bemüht, um ihn der Erziehung, und der Verstandes-Erkenntniß fähig zu machen, wodurch er die Welt im Begriffe so, wie das Princip der allgemeinen Schwere dieselbe im Seyn umfaßt; c) und endlich das Princip des Geisterreichs, oder das Urprincip alles Erkennens und Wollens, der Geist Gottes, der ihn der Erkenntniß Gottes, und des Sittengesetzes mittels der Erziehung fähig macht,

und diese Erkenntniß ihm durch ein mächtiges inneres Gefühl verbürgt und bestättigt. Wenn in der unorganischen Natur die Principien des Seyns vorherrschen, so herrschen auch in der höchsten Blüthe der organischen Natur (im Menschen) die Principien des Erkennens vor. *)

§. 42.

So wäre denn der Parallelismus zwischen der unorganischen und organischen Natur hergestellt, und das Schema könnte bestehen. Aus dem allgemeinen Princip der unorganischen Natur gehen zwei Ideen hervor, die sich zu einander verhalten wie das Seyn zum Erkennen, nemlich die Idee des Reiches der Central-Wesen, und die Idee des Planeten-Reiches; so gehen auch aus dem allgemeinen Princip der organischen Natur zwei Ideen hervor, die des Gewächse-, und die des Thierreiches. Was aber die Sonnen im Planetenreiche sind, das ist der Mensch im Thierreiche. **)

*) Hiemit wird nicht behauptet, daß nicht auch das Urprincip alles Seyns im Menschen wohnt und wirkt; denn wo die Form ist, da ist auch das Wesen. Wenn von der organischen Natur die Rede ist, so wird hauptsächlich das Erkennen, und das Urprincip alles Erkennens berücksichtigt. Der Mensch hat aber nicht nur das Vermögen zu Denken, sondern auch die Kraft seine Gedanken zu realisiren. Er steht gleichsam als der sichtbare Herr der Natur da, und wirkt, und herrscht mit bewunderungswürdiger Kraft. Wie könnte er das, wenn ihm das Urprincip alles Seyns und aller Kraft nicht die Macht hiezu ertheilte!

**) Unerachtet der scheinbaren Consequenz, die diese Ansicht durch die gemachten Unterscheidungen er-

§. 43.

Gleichwie wir aber in der organischen Natur eine unendliche Manichfaltigkeit von Gattungen und Arten erkennen, so sollten wir auch in der unorganischen Natur so eine Manichfaltigkeit von Gattungen und Arten nachweisen, um unsern Parallelismus zu vollenden. Ferner, da wir nur erst die Unterordnung der Ideen der Naturreiche unter ihre allgemeine Principien ahnend erkennen, so sollten wir nun auch die Unterordnungen der Klassen, Ordnungen, Gattungen, Arten bis zu den Individuen herab klar und bestimmt darstellen; denn nur dann bekommt unsere Erkenntniß Sicherheit, wenn die ganze übersinnliche Generation erschöpfend dargestellt ist. Allein wir müssen in dieser Hinsicht unser Unvermögen bekennen. Wir begnügen uns daher mit diesen wenigen, nur im Allgemeinen schwebende Ahnungen, und lassen das Uebrige dem Genius der Zeit über. *)

---

halten haben mag, gebe ich diese Unterordnungen der Ideen nur als Ahnungen, nicht als belegte Behauptungen, weil ich hierüber erst das Urtheil der Zeit abwarten will.

*) Nur dieses ist noch zu merken, daß diese übersinnliche Generation ewig ist, daß also die Unterordnung der Urbilder nicht der Zeit nach, sondern der Idee nach zu erkennen ist.

IV. Kapitel.

Ueber die Möglichkeit einer gegenbildlichen Welt, oder Schöpfung der vergänglichen Dinge.

---

§. 44.

In der Idee des unbedingten unendlichen Wesens ist alles enthalten, was zum Setzen, Seyn, Erkennen und Wollen gehört. Das unbedingte Wesen ist Einheit des Unendlichen und Endlichen, d. i. Totalität alles Setzens, Seyns, und Erkennens. Die Totalität ist jedoch keine solche, die aus getrennten, oder trennbaren Theilen besteht; sie ist keine solche, die in der Endlichkeit schon ihre Vollendung findet. Die Totalität geht ins Unendliche, und ist nur in der Unendlichkeit selbst vollendet. Das Individuum aber ist der lezte Sprosse des realisirten Setzens, mit ihm ist die Totalität vollendet. *)

Wenn auch das Individuum das Vermögen besizt sich selbst zu erkennen, (wie z. B. der Mensch) so ist das Erkannte mit dem Erkennenden ganz einerlei, und wenn das Erkann-

---

*) Dadurch wird auch der Begriff des Individuums von Wesentlichen aus begründet. Individuum ist das, was sein Setzen nicht mehr so realisiren kann, daß durch dieses ein selbstständiges Geseztes erzeugt würde, das dem Setzenden ideell entgegenstünde. (Man sehe hier zurück auf den 22ten §.)

te als ein Verschiedenes gedacht wird, so ist es eine wesenlose Vorstellung, die unabhängig von den Vorstellenden nicht ist.

§. 45.

Aber ist das Individuum (die Seele eines jeden besondern Wesens) auch ein wahrhaft übersinnliches Wesen? Gehört es der Ewigkeit als ein selbstständiges Wesen an? Und wenn es ewig ist, warum ist z. B. das Leben des Menschen, seine wirkliche Selbstständigkeit in und für sich zeitlich? Wie ist es möglich, daß ein übersinnliches Wesen eine Ewigkeit hindurch leblos dahinschlummere, und erst in der Zeit, in der Welt der Erscheinungen zu einem zeitlichen Leben erwachen kann? ist es etwa selbst nur eine blosse Erscheinung, ein Scheinwesen von einem wahren Wesen hervorgebracht?

§. 45.

Wer das Menschen-Individuum zu einer blossen Erscheinung macht, der hebt alle Religion, und Sittlichkeit auf. Dasjenige übersinnliche Wesen aber, welches die Erscheinungen der Individuen hervorbringen sollte, wäre dann selbst Individuum, das sein Setzen (oder Affirmiren) nicht anders mehr realisiren könnte, als dadurch, daß es verschiedene Erscheinungen hervorbrächte. Die manichfaltigen Vorstellungen der Menschen-Erscheinungen, ihre widersprechende Gedanken, die immerwährenden Streitigkeiten, Kriege, und Verheerungen wären dann lauter Gedankenspiele eines und desselben Wesens, das mit sich selbst spielt. Wahrheit und Lüge, Redlichkeit und Betrug, Gutes und Bö-

ses alles das gehörte nicht den Menschen, die nur Erscheinungen sind, sondern demjenigen Wesen an, das diese Erscheinungen hervorbringt. Wer ist im Stand das zu glauben? Wir erkennen in jeden Individuum eine besondere Thätigkeit; aber eine solche ist auch der Form nach ein besonders Seyn.

§. 47.

Daß also die Individuen wahrhaft selbstständige Wesen sind, ist ein Ausspruch, den unser innigstes Gefühl der Wahrheit bestättigt. Nun entsteht die Frage: sind diese Individuen erst in der Zeit, etwa durch die Urbilder der Gattungen erzeugt oder erschaffen worden, oder sind sie von Ewigkeit? Beide Sätze wurden von jeher beinahe mit gleicher Stärke vertheidiget, und bestritten. Und es lassen sich auch beide, wenigst in gewisser Hinsicht, vertheidigen und bestreiten.

§. 48.

Die Seelen der Individuen sind der Wirklichkeit nach in der Zeit erschaffen, sie sind in dieser Hinsicht ihre eigene Schöpfer, denn sie haben die Möglichkeit ihrer Selbstständigkeit von einem höhern Wesen, die Wirklichkeit aber von sich selbst. Selbst die vollständige Möglichkeit ihrer Selbstrhätigkeit haben sie erst in der Zeit erhalten; da nemlich, wo ihnen als dem Subject ein Leib, als das Object angebildet wurde. Hätten sie die vollständige Möglichkeit ihrer Selbstständigkeit schon von Ewigkeit her, so wären sie auch ewig in und für sich selbstständig; denn im Uebersinnlichen ist wahre Mög-

lichkeit und Wirklichkeit eins. In dieser Hinsicht sind also die Seelen der Individuen zeitlich.

§. 49.

Da aber allen Selbstthätigen ein wahres Seyn zukommt, und alles Seyn ewig ist, so sind auch die Individuen in dieser Hinsicht ewig, und zwar der Möglichkeit nach (wenigst der unvollständigen) ewig selbstständig; denn jedes besondere Seyn ist auch ewig ein mögliches selbstständiges Wesen. *)

§. 50.

Das Daseyn einer gegenbildlichen Welt (Körperwelt) deutet aber noch mehr auf die Präexistenz der Individuen in der urbildlichen Welt, nicht als wirkliche Seelen, sondern als besondere Thätigkeiten (einfache Actionen) in der Natur, oder Einheit des All, welche Leibnitz Monaden nennt. Die gegenbildliche Welt ist der Widerschein, oder das Nachbild der urbildlichen; jedoch sie ist kein blosser Schein, jede Kraft, jede Thätigkeit, die in ihr gefunden wird, gehört zur Einheit des ewigen Urseyns. Dieses realisirt sein Setzen durch die ihm unterge-

*) Man kann wohl sagen, jedes Individuum ist und lebt ewig; aber es ist und lebt nicht ewig in und für sich, sondern nur in der Einheit des All. Das wirkliche selbstständige Leben des Individuums in und für sich (ein Scheinleben) ist immer zeitlich, es hängt von einem zeitlichen Körper ab, den das Individuum beseelt. (Was in dieser Hinsicht der Mensch zu erwarten hat, kann erst späterhin gezeigt werden).

ordnete Ideen bis ins Unendliche (ohne dadurch reell getheilt zu werden) sein Setzen geht bis zu den individuellesten, oder einfachsten Actionen herab. Allein diese individuellen Actionen können nicht zur wirklichen Selbstständigkeit gelangen, bis ihnen ein ihrem Urbilde entsprechendes Gegenbild, ein Körper, der ihrer besondern Form angemessen ist, untergeordnet wird. Woher sollte nun diesen Actionen ein solcher Körper werden? Was das wirkliche Leben schon von Ewigkeit her in sich hat, wird nicht eingehen wollen in das Reich der todten Materie, um einer besondern Seele als Körper zu dienen; es können also nur eben jene einfache Actionen selbst der Materie, oder dem Gegenbilde beigeordnet werden, sie müssen also vor ihrem wirklichen selbstständigen Leben schon als mögliche selbstständige Wesen seyn, (präexistiren).

§. 51.

Die Unterordnung der einfachen Actionen in die Körperwelt erscheint uns als Trennung und Mischung derselben, so, daß aus ihnen Atomen, aus diesen Körperchen, und aus diesen endlich Körper werden. Wie ist diese Erscheinung möglich, da von dem ewigen Urseyn reell nichts getrennt werden kann? — Alle Individuen sind den Ideen (der Gattung oder Art), diese den allgemeinen Principien beider Naturen, und diese dem Urprincip alles Seyns untergeordnet. Durch diese ins Unendliche gehende Unterordnung ist eine Unendlichkeit von verschiedenen möglichen und wirklichen Verhältnissen gesezt, welche es möglich machen, daß die individuellen Actionen, nachdem sie ihrer Idee

unmittelbar untergeordnet sind, mittelbar (durch ein höheres Princip nemlich) auch andern Ideen, und durch diese selbst den Individuen untergeordnet werden können. Die besondere Actionen werden dadurch so wenig von ihrer Idee reell getrennt, als sie von dem ewigen Urseyn getrennt werden können. Daß sie getrennt erscheinen, liegt nicht in der Sache selbst, sondern in unsern sinnlichen Erkenntniß-Vermögen, das sich freilich nicht zur Idee der Allgegenwart des unbedingten unendlichen Wesens erheben kann. Nur wer erkennt, daß das Eine in Allen, und Alle in dem Einen sind, der wird sich über den Schein der physischen Trennung erheben, und eben dadurch die Möglichkeit einer Körperwelt begreifen. *)

---

*) Also ist der Uebergang von der urbildlichen Welt in die gegenbildliche doch ein stetiger? — Wie ich wenigst glaube, ist ers allerdings. Die individuellen Actionen sind nicht nur die Gränzen beider Welten, sondern auch die Leiter, durch welche die urbildliche Welt in diese gegenbildliche übergehen konnte. Nimmermehr kann ich glauben, daß diese Welt ein Werk des Abfalls ist, sie erscheint mir vielmehr als ein Werk der unendlichen Güte, als ein Werk des göttlichen Rathschlusses. Was in der urbildlichen Welt keine wirkliche Selbstständigkeit hat, was nicht erkennt, und will, das kann nicht abfallen, außer ungefähr so wie der Apfel vom Baum. Und wie sollten jene einfache Actionen in jener Welt zur wirklicher Selbstständigkeit gelangen? Sie sind bloß das Gesezte, nicht das Setzende, und nur in der Einheit des Setzenden und Gesezten ist ein Erkennen möglich, es sey diese dann eine absolute oder relative.

§. 52.

Ich meines Theils glaube wenigst, daß die einzige Ursache ist, warum wir in jener Welt nichts von uns wußten, weil dort das Verhältniß des Subjects und Objects, der Seele und des Leibes und der relativen Einheit beider nicht hergestellt war. Das Individuum kann sein Setzen nicht so realisiren, daß aus diesen wieder ewige mögliche selbstständige Wesen erzeugt werden, weil es Individuum ist, daher kann ihm auch in der urbildlichen Welt von sich selbst keine wirkliche Selbstständigkeit in und für sich zukommen. Das Object, das dem Individuum untergeordnet werden sollte, muß ihm gegeben werden, und das geschieht in dieser Welt.

§. 53.

Die Bildung der Individuen dieser Welt ist also eine zweite Schöpfung, sie selbst sind der Wirklichkeit nach ihre eigene Schöpfer, indem sie sich durch absolute Spontaneität setzen. Aber die vollständige Möglichkeit zu dieser Schöpfung muß ihnen durch die Urbilder (Elohim) zugebildet werden. Diese zeichnen nach ihrer ewigen Form das Gegenbild für ihre untergeordnete Individuen nicht nur im Allgemeinen vor, (stellen es im Keime her) sondern stehen auch zur fernern Ausbildung des Keimes als schützende Engeln denselben bei. Durch die Urbilder werden die einfachen Actionen in die Totalität der Materie versenkt, um aus dieser, wenn es die Umstände des Orts und der Zeit erlauben, oder wenn es dem Beherrscher der Zeiten gefällt, Leiber zu bilden, die der Form der Individuen angemessen sind. Und dann erst hat das In-

dividum die vollständige Möglichkeit seiner Selbstständigkeit erhalten, und geht durch diese mit absoluter Spontaneität zum wirklichen Leben über. *)

*) Wie aber — werden es die Ideen gestatten, daß ihre Lieblinge (die individuellen Actionen) aus ihrem ewigen Verhältniß gleichsam herausgerissen, und in ein zeitliches versenkt werden? Sollte man nicht glauben, daß unter ihnen selbst ein Streit in dieser Hinsicht entstehen könnte? Sollte etwa jene Mythe von dem Streite und Sturze der Engeln, den uns Milton auf eine so schreckliche Weise schildert, auf diese Ahnung Bezug haben? Man sieht auf dieser Welt nicht nur jedes selbstständige Individuum gegen viele andere streiten, und sie überwältigen, sondern auch der sich entwickelnde Keim, der noch ganz unter der bildenden Obhut seines Genius steht, muß nothwendiger Weise eine Menge anderer Keime überwältigen um die Nahrungsstoffe für sich zu erhalten. Es muß also jedes Urbild von den Gegenbildern anderer nehmen, um für ihre Individuen Leiber herzustellen, und dieses müssen alle thun, so, daß uns dieses Streben zur Herstellung der Gegenbilder als ein Streit unter den Engeln selbst erscheinen muß, der, wenn er nicht durch ein höheres Wesen geschlichtet würde, nicht diese schöne Natur, sondern ein wildes Chaos, ohne Ordnung und Harmonie hervorbringen würde. Daher zeigt uns auch jene heilige Sage das höhere Wesen, welches allein im Stande ist, den Streit zu schlichten und Ordnung und Harmonie in der Welt herzustellen. Es ist der Sohn Gottes, jenes ewige Wort, das im Anfange bei Gott war, und Gott selbst ist, das Urprincip aller Wesen, durch das alles gemacht ist, was immer gemacht ist. Er stieß den Drachen durch die Stärke Gottes (Michael) in die Nacht des Chaos, d. i. er versenkte alle individuelle Actionen in die allgemeine Masse der Materie, in der sie so lange

§. 54.

Die Unterordnungen aller einfachen Actionen unter die allgemeine Principien der Natur erscheinen uns als Elemente (Urstofe) der Natur. So erscheint uns der Sauerstof als die indifferente Materie oder das Element der unorganischen Natur, der Wasserstof als das Element der organischen Natur. Beide zusammen durch das Licht- oder Feuerprincip (dem Aether der Alten) vereinigt geben die Erscheinung des Feuers, dessen Produkt das Wasser ist, aus dem sich die Erde,

---

verharren müssen, bis es ihm gefällt, sie zum Weltgerichte hervorzurufen. Und „die Weltgeschichte ist das Weltgericht", sagt Schiller. Jedoch wie es mir scheint, sind es nicht so fast die Ideen, als die Individuen selbst, die unter einander streiten; denn ich wenigst glaube, daß jene übersinnliche Wesen willig dem Urprincip aller Wesen untergeordnet sind. Die Individuen haben zwar von ihren Urbildern die Möglichkeit, von sich die Wirklichkeit des Antagonismus. Aber sie haben diese Möglichkeit nicht um Unordnung in der Natur anzurichten, sondern um durch denselben das Leben des Ganzen zu erhalten. Die Individuen streben zwar ihre Selbstständigkeit einseitig zu behaupten, und wenn sie dem Ganzen nicht schaden, so geschieht dieses nur deswegen nicht, weil sie hiezu die Macht nicht haben. Nur im sinnlichen Egoismus der Individuen herrscht das böse Princip, gegen Individuen nicht gegen das Ganze. Wenn der Mensch über das Sinnliche zum Uebersinnlichen mit Verstand und Herz sich erhoben hat, dann hört er auf seinem Egoismus zu fröhnen, er giebt sich dann willig dem Wohl des Ganzen hin, das ihm im Bilde des Vaterlands erscheint, und greift dadurch in eine höhere Ordnung der Wesen ein.

und nach dieser alle andere Naturprodukte entwickelten.

§. 55.

Nicht nur in Hinsicht des Uebergangs von der Möglichkeit zur Wirklichkeit durch absolute Spontaneität ist die Schöpfung ein unbegreiflicher Akt, die zahllose Umwandlungen der Stoffe ist nicht minder unbegreiflich. Die ganze übersinnliche Schöpfung (Zeugung) wiederholt sich gleichsam in der Darstellung der Körperwelt, jedoch in umgekehrter Ordnung; denn hier fängt sie vom Kleinsten und Niedrigsten an, und geht dann allmählig zu dem Höchsten in dieser vergänglichen Welt über. Wie wunderbar sind Umwandlungen der Stoffe in der unorganischen Natur; die Chemie zeigt uns manche derselben, und sezt uns darüber in Erstaunen. Doch ist die eigentliche Bildung der Weltkörper unserm beobachtenden Auge zu sehr entrückt um vieles davon sagen zu können, (das wenige, was sich hierüber sagen läßt, ist zum Theil im VIII. Kapitel zu sehen). Die organische Natur liegt dem Beobachter etwas näher, und hier läßt sich über das Hervorgehen der Individuen aus der unorganischen Natur schon Manches sagen. Die ersten Gewächse, die sich auf dem Wasser und auf der Erde zeigen, sind Gryptogamisten, Flechten, Moose, Schwämme; Bäume und andere Blüthen tragende Gewächse folgen ihnen desto später, je vollkommener ihr Organismus eingerichtet ist. Im Thierreiche ist das erste, das sich aus dem Wasser entwickelt, das Infusorium, so wie der Wurm das erste ist, das sich in der Erde entwickelt. Je vollkommner der thierische Organis-

mus, desto später erscheint er in der gegenbildlichen Welt. Selbst das Leben des Individuums steigt allmählig vom Niedrigsten zum Höchsten auf. Was ist das Entwickeln des menschlichen Embryon als ein Polypen ähnliches Wachsen. Endlich nach mehrern Monaten geht dieser Embryo erst in die höhern Stufen des thierischen Organismus über. Wenn er nun vollends zum Säugling ausgebildet ist, so tritt der Mensch als ein schwaches hilfloses Wesen auf der Welt auf, und äußert im Anfange weiter gar nichts als Geschmackssinn, und die durch diesen erregte instinktmäßige Bewegung. Nach einigen Wochen entwickeln sich erst die höheren Sinne. Die Empfindung wird allmählig objektive Anschauung, es beginnt ein dunkles Bewußtseyn. Noch wird kein Unterschied zwischen Aeußern und Innern, Vorgestellten und Vorstellenden, noch viel minder zwischen Allgemeinen und Besondern, zwischen Geist und Materie gemacht. Das Geboth endlich, das ihm nach Jahren der Erzieher auferlegt, macht, daß der Mensch seiner Freiheit mächtig wird, durch dessen Uebertretung auch das Bewußtseyn der Willkühr erwacht. Nun beginnt erst die Entzweiung, der Verstand wird thätig, er fängt an, Aeußeres und Inneres, Allgemeines und Besonderes zu unterscheiden, der Mensch hat nun den Apfel der Erkenntniß des Guten und Bösen gebrochen, die Grundlage zu vielen Irrungen ist gelegt, das böse Princip wird herrschend, von dessen Knechtschaft ihn nur ein höherer Geist, der in ihm wohnt, retten kann, der ihn über das Sinnliche zum Uebersinnlichen, zu Gott erhebt. Damit aber das schöne Band, das die Menschen vereinigen soll,

nicht aufgelöset wird, so hat es dieser göttliche Geist im Menschen sich selbst zum Gesetze gemacht, erst durch das Medium der Erziehung im Menschen zu wirken. So wie uns der Begriff von uns selbst von Außen gegeben werden muß, so müssen wir auch durch äußere Offenbarung die Idee von Gott erhalten. Niemand wird durch sich selbst ein Mensch, Niemand durch sich selbst ein Weiser.

§. 56.

Allein wie kann ein dem Urseyn nach ewiges Wesen in die Verhältnisse des Raumes und der Zeit eingehen, wie können die besonderen Leiber in so unendlich verschiedenen Graden der Cohäsion erscheinen? Wie dieses möglich ist, können wir freilich so lang nicht gründlich erweisen, bis wir nicht die Geheimnisse der Schöpfung ganz durchdrungen haben. Doch ein oder das andere läßt sich über die Möglichkeit dieser Verhältnisse ahnen. Die individuellen Aktionen sind im Anfang den allgemeinen Principien der Natur untergeordnet, und sind in dieser Lage gegen alle Formen indifferent. So erscheinen uns die Elemente. Nun gehen aus den Elementen die Keime verschiedener Individuen hervor, und der Indifferentismus ist aufgehoben. Die Keime äußern schon gegen andere Stoffe oder Keime entweder Haß, ein Streben zur Trennung und Flucht von ihnen; oder Liebe, d. i. ein Streben zur Vereinigung (Attraktion, Assimilation). Aber gleichwie es die sich Hassenden nie zur absoluten Trennung bringen können, weil die Einheit durch die Mannigfaltigkeit nicht aufgehoben werden kann, so können es auch die Lieben=

den nicht zur absoluten Vereinigung (Intus=susception) bringen, weil durch die Einheit die Mannigfaltigkeit eben so wenig vernichtet werden kann; Haß und Liebe (Repulsion und Attraktion) sind also gegenseitig bedingt, ihr Streben ist begränzt, es ist relativ, weil die Liebe nur eine relative Einheit, der Haß nur eine relative Verschiedenheit hervorbringen kann. Aber alles Relative ist vom Höchsten bis zum Niedrigsten unendlich vieler Grade fähig, je nachdem nemlich die Stoffe der besondern Form des Individuum mehr oder weniger entsprechen. Aus diesem erhellet, wie in den Gegenbildern verschiedene Grade der Vereinigung (Cohäsion) möglich sind, und wie durch diese der Raum nicht nur überhaupt, sondern auf bestimmte mannigfaltige Weise erfüllt wird. Die Cohäsion der Körper ist also nicht durch Attraktion und Repulsion überhaupt, sondern durch verschiedene Grade derselben bedingt. Das Relative des Hasses und der Liebe, das in den Keimen der Naturprodukten herrscht, macht also eine Welt von Gegenbildern möglich, die in verschiedenen Verhältnissen des Raumes erscheinen *).

*) Die Vereinigung der Stoffe ist in der organischen Natur keine bloße Attraktion, sondern Assimilation; denn das, was dem organischen Körper angebildet wird, muß noch in eine andere Form umgewandelt werden, und dieses geschieht dadurch, daß dasjenige, was der besondern Form des Individuums entspricht, in das Gegenbild aufgenommen (assimilirt), das Uebrige aber durch Sekretion bei Seite geschafft wird. Und hier ergiebt sich dem beobachtenden Auge eine Gelegenheit, die unbegreiflichen und unendlich mannigfaltigen Umwandlungen der Stoffe zu bewundern.

§. 57.

Wie die Individuen den Bedingungen der Zeit unterworfen sind, erhellet schon zum Theil aus dem Vorhergesagten. Durch die Unterordnung der individuellen Aktionen unter ihre allgemeine Principien sind alle ihres besondern, selbstständigen Lebens in und für sich beraubt. Nun geht ein Individuum aus den allgemeinen Elementen der Natur hervor, und ein möglicher Beobachter findet also in dieser eine Wirklichkeit, deren Möglichkeit es nicht von sich hat, die Möglichkeit erscheint ihm als ein Vorhergehendes, die Wirklichkeit des besondern Lebens als Gegenwart. Da der Leib dieses Individuums noch eine zahllose Menge von individuellen Aktionen in sich enthält, die alle wenigst eine unvollkommene Möglichkeit des besondern zeitlichen Lebens in sich haben, so läßt sich auch hier schon ein ahnender Blick in die Zukunft thun. Und so läßt sich in jedem Individuum Vergangenheit, Gegenwart, und Zukunft erkennen. In der organischen Natur, wo die Vereinigung der Stoffe nicht durch bloße Attraktion, sondern durch Assimilation, und Sekretion zu Stande kommt, wo nicht nur eine besondere Bildung der Leiber, sondern auch eine besondere Bildung der mannigfaltigen Organe statt hat, läßt sich leichter begreifen, daß ihre Individuen den Bedingungen der Zeit unterworfen sind.

§. 58.

So hat denn jedes Individuum, das in dieser Welt erscheint, seine gewisse Zeitperioden, die sich im thierischen Organismus ziemlich bestimmt angeben lassen. 1tens) Die Einbildung

der Individuen in die Materie, und die Aufnahme der Materie in das Individuum, nebst der ersten Umwandlung der Stoffe, das Individuum im Keime. 2tens) Die Entwickelung des Keimes durch Verbreitung der Zweige, oder Organe anfangs noch als unentwickelter Knoten. 3tens) Die fernere Ausbildung der Organe, die Vertheilung derselben, aber noch immer im Allgemeinen, als Gallerte. 4tens) Die besondere Ausbildung dieser Zweige in Fasern. 5tens) Wenn dann alle Organe so ziemlich gehörig ausgebildet sind, so folgt im thierischen Organismus die Geburt. In der 6ten Periode kommt das Thier zur wirklichen vollen Selbstständigkeit, der Säugling wird entwöhnt. 7tens) Die Ausbildung schreitet dann bis zur höchsten Blüthe des zeitlichen Lebens fort, die in der Fähigkeit zur Fortpflanzung der Gattung erreicht ist. In der 8ten Periode beginnt das Individuum schon allmählig abzunehmen. Dürre und Erstarrung des Körpers zeigen sich immer mehr. 9tens) endlich tritt der Tod ein, und der Körper geht durch Verwesung in das Reich der allgemeinen Materie über, um andern Individuen untergeordnet zu werden; denn nur aus der Auflösung der Gegenbilder, oder ihrer Keime, können diejenigen Individuen zum zeitlichen Leben neu erwachen, die die Vorsehung hiezu bestimmt hat. So unterhält denn die Vorsehung selbst durch das Urprincip alles Seyns jene unendlich mannigfaltige Umwandlungen der Gegenbilder, in ihrer Hand stehen die Bedingungen der Oerter und der Zeiten *).

*) Die Schöpfung der gegenbildlichen Welt ist nicht für das zeitliche Leben der Individuen, sondern die

§. 59.

Nur im Allgemeinen schwebt diese dürftige Darstellung der Möglichkeit einer gegenbildlichen Welt, sie kann nur dunkle Ahnungen enthalten; denn wer ist im Stande das große Geheimniß der Schöpfung ganz zu durchdringen? Wir müssen das Nähere und Gründlichere dem Genius der Zeit überlassen, der uns hierüber Mehreres lehren kann, wenn es nöthig seyn wird. Damit aber diese Ahnungen durch Scheingründe nicht so leicht aufgehoben werden, wollen wir es versuchen, die etwa sich erhebenden Einwendungen aufzulösen. Und diesem Geschäfte sey das folgende Kapitel gewidmet.

V. Kapitel.

Einige Zweifel werden gehoben.

---

§. 60.

A) Der Vorwurf des Idealismus. In diesem Systeme kommt vor 1) ein Setzen-

---

Individuen sind für den höhern Zweck der Vorsehung erschaffen. Wir Menschen kennen keinen höhern Zweck des Daseyns aller Dinge, als die Beförderung des Reichs Gottes, des Reichs der Sittlichkeit, oder der moralischen Weltordnung. Alle Geschöpfe führen wenigst indirekt auf diesen Zweck hin. Der Mensch soll den Schöpfer in den Geschöpfen ahnend erkennen, er soll sich von dem Sinnlichen zum Uebersinnlichen erheben, die Güte und Weisheit der Vorsehung preisen, und nöthigen Falls auch auf die Macht des Richters aufmerksam gemacht werden. Und zu diesem Zweck giebt es der Natur-Erscheinungen genug.

des, also ein rein Thätiges, ein Ideales. 2) ein Geseztes, das aber die Macht hat sich selbst zu setzen; es ist also auch dieses ein Thätiges, es ist die Seele aller Seelen, mithin ein Ideales. 3) ein Erkennen und Wollen, ein Geist, mithin wieder Ideales, oder Formales. Die allgemeine Principien der Natur, die Ideen der Naturreiche, Klassen, Ordnungen, Gattungen sind lauter selbstthätige Geister, sie sind die Seelen der Seelen. Auch die sogenannte individuelle Aktionen sind wenigst lauter mögliche Seelen, mithin giebt es im Ganzen nur Seelen, nur Ideelles, kein Reelles. Das System ist also reiner Idealismus. Hierauf dient zur Antwort: Allerdings ist dieses System ein Idealismus im Gegensatze des empirischen Realismus. Wer nur in der Erscheinung der todten Materie das Reelle sieht, und nicht auch den Geist, und alles Selbstthätige als ein wahrhaft Seyendes erkennt, für den giebt es kein Reelles; denn von seiner Erscheinung läßt es sich streng erweisen, daß sie nur eine Vorstellung, ein ideales Produkt des Vorstellenden, der Widerschein des Reellen ist. Das wahre Seyn kann man nicht empirisch erkennen, man muß es im Geiste anschauen. Aber in der Vernunft-Anschauung erkennt man jede individuelle Aktion in der Einheit des All, in der sie nicht nur ist, sondern auch lebt, d. i. zum Leben des Universums mitwirkt, und nicht nur lebt, sondern auch ist. Es giebt kein Seyn, das nicht auch ein Thätiges wenigst seyn kann. Und alles Seyn ist nur darum ein solches, weil es ein Geseztes, ein dem Setzenden Entgegengeseztes ist. Man nennt Gott einen puren Geist,

und dieser ist das unbedingt Setzende (die erste Person in der Gottheit), welcher sich das Seyn der Form nach von Ewigkeit entgegensezt. Doch wer wird läugnen, daß dieser Geist auch ist, nachdem er weiß, daß das Gesezte dem Wesen nach mit dem Setzenden eins ist? Wie könnte der Geist auf die sogenannte Materie wirken, wenn diese ihm nicht entgegenwirken könnte, wenn sie nicht selbst zum Wesen des Geistes gehörte?

§. 61.

B) Der den empirischen Optimismus Verlangende wendet gegen diese Schöpfung die Mängel dieser Welt ein. Man nennt diese vergängliche Welt ein Gegenbild, oder Nachbild der übersinnlichen. Gott sollte das Urbild derselben seyn. Nun wird jeder, der nur eine Ahnung von diesem Urbilde hat, ewige Wahrheit, Schönheit und Güte in ihm voraussetzen, und deswegen fordern können, daß aus dem Gegenbilde wenigst der Widerschein derselben hervorleuchte. Aber man findet hier größtentheils nur das Entgegengesezte. Ueberall scheinen List, und Betrug, Verzerrtheit, und Grausamkeit vorzuherrschen. Nicht nur in der vernunftlosen Natur giebt es Füchse, Kröten, Hyänen, auch in der höchsten Blüthe derselben, im Menschenreiche. Wie können Wesen, die dem Urseyn nach zur ewigen Heiligkeit gehören, von ihrem göttlichen Ursprung so weit sich entfernen, daß sie gerade das Gegentheil derselben darstellen?! Und der schuldlose Mensch, göttlichen Ursprungs, warum muß er so viel leiden? — Die Antwort auf diese Bedenklichkeiten müssen

wir mehr dem Herzen als dem Verstande überlassen. Freilich ist diese Welt nicht die beste der Idee nach; denn sie ist nur das Gegenbild, nicht das in aller Zeit unerreichbare Urbild. Doch glauben wir, daß sie zu dem Zwecke, wozu sie erschaffen, immer die beste ist. Selbst die scheinbare Uebel der Natur dienen zur Beförderung dieses Zweckes, indem sie der Sünde, die allein für das Menschen-Individuum, das sie begeht, ein wahres Uebel ist, wenigst indirekt entgegenarbeiten. Dann ist Schönheit und Güte nicht gerade in allen einzelnen Produkten der Natur, sondern vielmehr im Ganzen, besonders in dem Reiche der moralischen Welt zu suchen. Allerdings erscheint der Mensch als Sünder, weit von seinem Urbilde abgefallen. Allein man muß den Natur-Menschen (er mag es ohne, oder mit seiner Schuld seyn) von dem sittlichen unterscheiden, und bedenken, daß der leztere nicht durch seine Individualität mehr ist, als ein anderes Naturprodukt, sondern durch einen höhern in ihm wohnenden Geist. Der Naturmensch muß wie jedes andere Naturprodukt doch zum Zwecke des Ganzen das seine beitragen. Der Mensch kann lügen, und betrügen, er kann viele Grausamkeiten ausüben. Aber es liegt auch nicht im Plane der Schöpfung, daß er mit blinder Nothwendigkeit das Gute thue, sondern daß er mit Bewußtseyn, mit Freiheit zum Guten, zur Vernünftigkeit sich erhebe. Deswegen hat er von Gott die Möglichkeit, damit er von sich die Wirklichkeit wahrer Sittlichkeit haben möge. Wenn man dem Fuchsen List und Betrug zuschreibt, so erweiset man ihm meines Erachtens zu viel Ehre. Das Thier folgt ohne klare Er-

kenntniß bloß seinem Instinkt, es giebt sich, wie seine besondere Form es fodert. Wir finden in der Kröte zwar kein Muster von sinnlicher Schönheit. Aber man bedenke, daß alle sinnliche Schönheit höchst relativ ist! Was uns mißfällt, kann andern gefallen. Der Tyger und die Hyäne sind gewiß wilde, grausame Thiere, doch nützen sie dem Ganzen, und insbesondere dem Menschen dadurch, daß sie eine Menge anderer Thiere, deren zu große Vermehrung schädlich werden könnte, aufzehren, und dadurch die Feinde des Menschen vermindern. Und wenn man auch im Gegenbilde zuweilen einen Schattenstrich, in der Harmonie der Welten zuweilen einen Mißton wahrnimmt; ist denn ein Bild, in welchem man vor lauter Licht nichts mehr unterscheiden kann, das Ideal eines Gemäldes, ist eine ewige Monotonie das Ideal einer schönen Harmonie, oder ist Harmonie nicht eine Uebereinstimmung der Wohlklänge und Mißtöne? Und wenn wir diese Uebereinstimmung nun nicht mehr finden, wessen ist die Schuld? Der Natur oder unser? — O, es war eine Zeit, wo die Menschen in einem Paradiese lebten! Nicht nur Dichter und Schwärmer, sondern die heiligen Sagen, die Mythologien aller Völker erzählen von einem goldenen Zeitalter. Da wandelten die Menschen in ihrer kindlichen Einfalt und Herzensgüte, wie die Götter, im Frieden sowohl unter sich, als auch mit der Natur; und die milde Erde gab als eine gute Mutter ihren Kindern im Ueberfluße die schönsten und besten Früchte. Als aber der Mensch sündigte, als er, der sichtbare Herr der Natur, seinen Gott und Herrn über sich vergaß, und er nur von den Gaben der Natur

schwelgen wollte, da erschien ihm auch die Natur in einer andern Gestalt, damit sie ihn erinnerte, daß er nicht bestimmt ist, in träger Ruhe an den Früchten der Natur zu schwelgen, sondern im Erkennen und Wirken das Ebenbild Gottes darzustellen. Dieses Ebenbild Gottes erschien uns in der Völle der Zeit in seiner ganzen Vollkommenheit; Wahrheit, Schönheit, und Güte leuchteten aus allen seinen Handlungen hervor. Und was war sein Loos? Verfolgung — Tod. So leidet der schuldlose Gott-Mensch, um durch Leiden in seine Herrlichkeit einzugehen. Nur eine an der Trägheit der Materie gebundene Seele läßt sich durch die Leiden der Zeit abschrecken, ein freier Geist schreitet freudig und muthig, wie ein Riese, über alle Hindernisse der Zeit hinweg, um das Ziel zu erringen.

§. 62.

C) Einwurf der Trägheit der unorganischen Natur. Jede individuelle Aktion sollte wenigst der Möglichkeit nach Subjekt und Objekt, Thätiges und Seyendes seyn, in jeder sollten wir wenigst die Möglichkeit der relativen Einheit der Seele und Leibes ahnen können. In der unorganischen Natur herrscht nur Trägheit, und mechanische Schwungkraft, alles Leben wird in ihr vermißt. — Antwort. Wenn sich auch erweisen ließe, daß die Bewegung der Planeten, ihre Abweichung von dem Centrum, und ihr Zurückkehren zu demselben bloß durch äußere Einwirkungen hervorgebracht werde; wenn das Licht in seiner Bewegung bloß den mechanischen Gesetzen folgte, wenn dieses, das allen einzelnen Produkten der Natur durch ihren wohlthätigen

Einfluß gleichsam das Leben einhaucht, selbst alles Lebens beraubt wäre, wenn unsere Ahnung von einem immateriellen Princip desselben wirklich eine Täuschung wäre, so glaube ich doch nicht, daß es der unorganischen Natur an dieser relativen Einheit des Subjekts und Objekts fehle. Jedes Sonnen- oder Planeten-System steht in einer so vollkommenen Wechselwirkung aller Theile, daß sich ein Consensus derselben, und ein durch diesen begründetes Erkennen ohne Schwierigkeit ahnen läßt. Dann ist das Materielle des Lichtes (der Sauerstoff) zwar den Gesetzen des Stoffes unterworfen; wo nemlich ein Körper gegen den Sauerstoff sich different verhält, da wird das Licht abgestossen; aber, wo sich der Körper gegen den Sauerstoff indifferent verhält, da durchdringt das Licht denselben nach allen Richtungen, es ist hier von den mechanischen Gesetzen beinahe ganz befreit, läßt das nicht ein immaterielles Princip, ein Subjekt desselben ahnen? Wenn auch das Abweichen der Planeten von ihrem Centrum keine vollkommene Selbstständigkeit anzeigt, läßt sich aus diesem nicht wenigst ein Aufstreben zur Selbstständigkeit ahnen, das in dieser Hinsicht mit der eigenthümlichen Bewegung des Muskels in Vergleich kann gezogen werden? Gleichwie im thierischen Körper alle Organe nicht nur ihre eigenthümliche Bewegung haben, sondern jedes derselben sich das selbst (assimilando) anbildet, was seiner besondern Form entspricht, so, daß jedes Organ als ein Keim eines zur Selbstständigkeit (durch Mitwirkung seiner Idee) aufstrebenden Thieres betrachtet werden kann; gleichwie das Leben des Thieres nur dadurch erhalten wird, daß der An-

tagonismus aller Theile seines Körpers in gewissen Schranken gehalten wird, so, daß kein Theil vollkommen siegt (zur wirklichen Selbstständigkeit gelangt), und auch keiner ganz unterliegt: so haben auch, wie ich wenigst glaube, die Planeten ihre eigenthümliche Bewegung, bilden sich das ihrer besondern Form entsprechende (durch ihren schützenden Genius) selbst an, und erhalten durch ihren Antagonismus das Leben des Sonnen- oder Planeten-Systemes. Das Aufstreben zum selbstständigen Leben läßt sich auch in allen Theilen der unorganischen Natur ahnen; denn jeder Stein, jedes Metall bildet sich das seiner Form angemessene von innen an, und bezeugt nicht nur durch seine specifische Schwere, sondern auch durch seine äußere Gestalt seine Besonderbildung. Und der verwitternde Stein bringt beinahe dieselben Erscheinungen hervor, wie der verwesende Muskel. Wenn wir aber in den einzelnen Theilen der unorganischen Natur zwar eine Thätigkeit nach außen, aber nicht den geringsten Grad von einer in sich selbst zurückgehenden Thätigkeit, von einem Erkennen ahnen, so ist nicht zu vergessen, daß wir eben deswegen glauben, daß die unorganische Natur der organischen nach einer ewigen Form entgegengesezt ist *).

---

*) Wir nennen die Thätigkeit der besondern Theile, oder Organe eines Körpers, ein Aufstreben besonderer Naturwesen (als Keime) zur Selbstständigkeit. Nicht als wenn die individuellen Aktionen, oder Seelen dieser Keime für sich selbst schon wirksam wären, sondern in der Voraussetzung einer höhern übersinnlichen Kraft, die den Keim zu entwickeln strebt, jedoch so, daß sie dadurch die Har-

§. 63.

D) Das Ungeräumte der pythagoräischen Seelenwanderung wird diesem Systeme vorgeworfen. Wenn die Körper aus Keimen, die Keime aber aus individuellen Aktionen bestehen, die alle wenigst mögliche Seelen sind, so ist die pythagoräische Seelenwanderung streng erwiesen; denn die Körper bestehen aus lauter Keimen. Da nun die Keime von einem Orte zum andern wandern, so wandern mit ihnen auch ihre Seelen. Antwort. Die Keime wandern, sie sind im Raume, mithin den Bedingnngen des Raumes unterworfen, nicht aber die individuellen Aktionen in und für sich. So wie das ursprünglich Gesezte dadurch, daß es das Erzeugte des Absoluten, und das Ebenbild desselben ist, durch eine ewige Form bestimmt ist, so sind auch alle individuelle Aktionen, dadurch, daß sie das Erzeugte einer Idee sind, als die Ebenbilder dieser Idee durch eine ewige Form bestimmt, und können nie in ein anderes Wesen umgewandelt werden. Es ist also nach unsern Ahnungen die pythagoräische Seelenwanderung ganz aufgehoben; denn jede Seele ist ihrem Wesen und ihrer Form nach ewig

---

monie aller Theile des Organismus nicht aufhebt, außer wenn die Zeit und der Ort es erlauben, oder erfordern.

Der Keim einer Bohne strebt zur Selbstständigkeit auf, und äußert dieses Streben, sobald die Umstände des Orts und der Zeit gün[illegible]ig sind. Doch ist dieses Treiben noch nicht die wirkliche Selbstständigkeit des Individuums, die Natur, eine höhere Kraft derselben ist es, die dieses Treiben bewirkt.

unveränderlich. Eine Pflanzenseele kann nie eine Thierseele werden, so wenig als ein Polyp ein Mensch werden kann. Nur das empirische Daseyn, die zeitliche Verbindung der individuellen Aktionen, und das von einem solchen Gegenbilde abhängige besondere Leben des Individuums, das Scheinleben, ist veränderlich. Das wahre Seyn und Leben aber, das Verhältniß des Individuums zum All, und dessen Einwirken auf dasselbe nach seiner ewigen Form, ist ewig.

§. 64.

E) Zweifel über das ewige Leben des Menschen. Ein Philosoph von bedeutendem Namen nennt die Frage über die Ewigkeit des Guten und Bösen eine Kinderfrage, die die Vernunft übersteigt, und selbst der Reinheit der Moral Abbruch thut. Gott ist barmherzig, er wird durch Reue, die das Leiden nothwendig hervorbringen muß, versöhnt, mithin wäre immer noch Hoffnung, daß das Böse nicht ewig dauern wird; ist aber die Strafe nur zeitlich, so denkt der sinnliche Mensch wie der Matrose in Morre's Reisen, er hofft es aushalten zu können, und bessert sich nicht. Hierauf antworten wir: Allerdings würde Gewißheit der Sterblichkeit den sinnlichen Menschen nicht bessern, nur die Furcht Gottes kann dieses, sie ist der Anfang der Weisheit. Die Reue allein kann ihn von dieser Furcht nicht befreien; denn dieses könnte nur die gute Gesinnung und die Beharrlichkeit in derselben. Allein, wer giebt dem Sünder hierüber einen Brief, daß er jenseits diese gute Gesinnung haben, und ihr getreu

bleiben werde, nachdem er hier seinem Vorsatze so oft ungetreu wurde. Wie aber sollte die Hoffnung des ewigen Lebens der reinen Sittlichkeit wirklich Abbruch thun? — Der sittliche Mensch hofft eine bessere Welt nicht als einen knechtischen Dienstlohn, noch viel weniger als einen sinnlichen Genuß, er hofft sie seiner Bestimmung wegen, damit er ewig in der reinern Liebe Gottes verharren möge. Aber wird ihm diese Beharrlichkeit im Guten auch zu Theil werden? Hier hat eben dieser große Philosoph einen vortreflichen Ausspruch gethan. „Die gute Gesinnung bringt das Vertrauen auf Beharrlichkeit hervor, und ist selbst der Tröster in uns, wenn Fehltritte uns besorglich machen.“ Nur derjenige, der aufrichtig nach der Sittlichkeit strebt, wird in der Hoffnung der Beharrlichkeit, und im Vertrauen auf das ewige Leben immer mehr gestärkt werden, und diese Hoffnung wird ihm durch ein inneres Gefühl der Gewißheit bald auch verbürgt werden. Nun frägt es sich, ob denn ein ewiges Leben für ein Individuum auch möglich sey? Einige der neuern Philosophen sind mit der Antwort gleich fertig, sie sagen, jedes einzelne Wesen, jede einfache Aktion ist, und lebt ewig in der Einheit des All. Allein was ist das für ein Leben? Ein bewußtloses Wirken und Gegenwirken ohne Erkennen und Wollen? Nur das sittliche Leben, das im Erkennen und Wollen in die ewige Reihe der Dinge eingreift, ist ein wahres Leben. Die Frage, ob der Mensch bestimmt sey, Gott ewig zu erkennen und zu lieben, wird aus diesem Grunde bejaht: Der Mensch strebt nach einer höhern Erkenntniß, nach einer reinern Liebe, als er in diesem zeitlichen Leben erreicht,

also ist er zu einem ewigen Erkennen und Lieben bestimmt. Dieses Streben ist kein selbst gemachtes, durch Einbildungskraft erkünsteltes Treiben, es ist dem Menschen angeboren, er kann sich nie ganz achten, er klagt sich immer an, daß er sich nicht so findet, wie er seyn soll, und kann sich nur mit der Hoffnung eines bessern Lebens trösten. Und diese Anklage rührt nicht von der Einbildungskraft her, sie ist die Stimme des Gewissens, die Stimme eines göttlichen Geistes in uns, der zugleich unser Tröster ist. Aber ist denn dem Menschen-Individuum ein Erkennen jenseits möglich? Das Erkennen ist ohne Bewußtseyn, und das Bewußtseyn ist ohne den Consensus aller Organe eines Körpers nicht möglich! Es ist also ohne Auferstehung der Leiber kein ewiges Leben zu hoffen. Diese Leiber aber sollten keine vergängliche Materie, sie sollten ein ewiges, immaterielles, dem Individuum untergeordnetes Objekt seyn. Wie ist das möglich? Antwort. Wenn der Mensch, durch sein ächtes Aufstreben zur Sittlichkeit, mit den allgemeinen Principien der Natur, mit jenen seligen Geistern der Ewigkeit in einem harmonischen Consensus steht, so läßt sich auch hoffen, daß er mit denjenigen individuellen Aktionen im Consensus stehen kann, die diesen Principien von Ewigkeit her untergeordnet sind. Und was sollte es das Urprincip alles Seyns und alles Lebens hindern, dem Menschen für immer so viele einfache Aktionen als ein ihm ewig eigenes Objekt unterzuordnen, als ihm zu einem Erkennen jenseits nöthig sind? Und dieses könnte unserer Ahnung nach um so leichter geschehen, als wir glauben, daß jenseits alle Disharmonie, alle

Gebundenheit an die todte Materie aufgehoben seyn wird. Zudem, wer ist es auch hier schon, dem wir die Möglichkeit klarer, und übersinnlicher Erkenntniß zu verdanken haben? Sind es nicht höhere Principien, die im Menschen wohnen? Und wenn diese in der sterblichen Hülle, wo ein beständiger Antagonismus herrscht, das zuwegebringen, um wie vielmehr werden sie dieses jenseits können, wo ein ewiger Consensus herrscht! Wenn der Mensch in dieser Welt Gott nur im Bilde, und gleichsam in dem Spiegel erkennt, so wird er ihn jenseits so erkennen, wie er erkannt ist, wenn er anders nicht willkührlich, durch Unsittlichkeit von jenem göttlichen Geiste der Erkenntniß sich trennen will. Uebrigens bleibt die Hoffnung an das ewige Leben immer der Gnade Gottes anheim gestellt; denn nicht seiner individuellen Natur, sondern nur einem göttlichen Geiste hat der Mensch sowohl dieß- als jenseits reine, höhere Erkenntniß zu verdanken.

§. 65.

F) **Der Vorwurf des Pantheismus und der Nothwendigkeit.** Die Welt besteht aus lauter endlichen, vergänglichen Wesen, und alle Produkte der Natur sind der physischen Nothwendigkeit unterworfen. Das System also, das die Einheit Gottes und des Menschen mit der Natur statuirt, begründet einen verwerflichen Naturalismus. Hierauf dient zur Antwort. Das Endliche und Vergängliche der gegenbildlichen Natur, die zeitlichen Verhältnisse der einfachen Aktionen sind zwar hier ein unzertrennlicher Begleiter des Ewigen und Unverän-

derlichen, wie der Schatten ein unzertrennlicher Begleiter des Lichtes ist; allein, gleichwie der Schatten dem Wesen des Lichtes nichts benimmt, so nehmen auch die zeitlichen Verhältnisse der Naturerscheinungen dem ewigen Urseyn nichts hinweg, ob sie gleich in dieser Welt ein unzertrennlicher Begleiter desselben sind. Jede individuelle Aktion ist ewig, und unveränderlich in der Einheit ihrer Idee, das wahre Seyn, und Leben desselben (insofern es desselben fähig ist), ist ewig, nur das Scheinleben, die scheinbare Trennung und Mischung der Atomen ist veränderlich, vergänglich. In der Zeit erscheinen die Individuen getrennt von der Einheit des ewigen Urseyns; aber diese Erscheinung ist so, wie sie von den Sinnen aufgenommen wird, purer Schein. Das ewige Urseyn ist reell untheilbar, ohne die Möglichkeit der Selbstthätigkeit aufzuheben. Das Entstehen und Vergehen der Körper beruht auf der scheinbaren Trennung und Mischung der individuellen Aktionen, und gehört eben so, wie diese, der Welt der Erscheinungen an. Es gehört ferner die physische Nothwendigkeit, Causalität unter den Bedingungen des Raumes und der Zeit nur der Körperwelt, d. i. der Welt der Erscheinungen an. Im Uebersinnlichen herrscht Freiheit, Selbstthätigkeit, und diese ist der Wirklichkeit nach unbedingt, aber auch zugleich absolut eins mit der Nothwendigkeit, gleichwie jenseits die Möglichkeit eins ist mit der Wirklichkeit. — Dann ist noch zu bemerken, daß alles, was zur übersinnlichen Natur, oder Welt gehört, zwar dem Wesen nach eins ist mit Gott, jedoch nicht ohne Unterschied. Jede individuelle Aktion ist zwar der Substanz

nach eins mit ihrer Idee, doch ist sie der besondern Thätigkeit nach von ihr zu unterscheiden, durch diese der Möglichkeit nach bedingt, ihr untergeordnet; so sind auch alle Ideen, und allgemeine Naturprincipien dem Wesen nach eins mit dem Urprincip alles Seyns, und dieses ist eben so dem Urseyn nach eins mit dem Absoluten, doch ist es mit allen ihm untergeordneten Wesen der Möglichkeit nach bedingt, und dem Absoluten untergeordnet, mithin hebt im Uebersinnlichen die Einheit die Verschiedenheit so wenig auf, als jene von dieser aufgehoben wird. Die übersinnliche Natur ist nicht so einerlei mit Gott, dem absolut sich Setzenden, daß dadurch die Persönlichkeit aufgehoben würde. Und so glaube ich, haben wir weder den Vorwurf des Pantheismus, noch den der physischen Nothwendigkeit zu befürchten *).

---

*) Was ist aber die Willkühr im Menschen? Ist sie nicht das Vermögen zwischen Entgegesetzten zu wählen? So scheint es; doch ist es nicht ganz so, wie die Sache scheint. Willkühr gründet sich auf die Spontaneität des Bewußtseyns, sie ist eigentlich das Negative der wahren Freiheit; denn so lange das Bewußtseyn ganz auf das Gute gerichtet ist, giebt es keine Wahl, der Mensch kann nicht unterlassen das Gute zu wollen, das er als ein solches klar erkennt. Richtet man aber das Bewußtseyn auf das Böse, so kommt es darauf an, ob uns dieses als ein Gutes, oder als ein Böses erscheint; und es giebt auch dann wieder keine Wahl, weil das Böse so nothwendig verabscheuet, als das Gute verlangt wird. Hier herrscht zwar die Willkühr (Spontaneität des Bewußtseyns) thätig mit, aber sie vernichtet sich selbst, um wahre Freiheit zu werden. Wo aber das Bewußtseyn anfänglich verdunkelt, endlich nicht mehr

VI. Kapitel.

Von der Vorsehung.

§. 66.

G) Noch ist ein Vorwurf zu berücksichtigen, der von großer Wichtigkeit ist, dessen Lösung aber dem Verstande allein nicht möglich ist. Es ist der Vorwurf der Mißgestaltung, des Leidens, und der Zerstörung. Da die Gegenbilder als Nachbildung von göttlichen Urbildern zu betrachten sind, da selbst die Ideen, jene mächtige Geister zu der Entwickelung, und Ausbildung der Leiber das Meiste beitragen, wie ist es möglich, daß unter diesen himmlischen Händen das Gegenbild manchmal so verunstaltet, und verkrüppelt, ja nicht selten schon vor seiner gänzlichen Ausbildung wieder zerstört wird? Diesen Zweifel können wir nur durch unsern Glauben an die regierende Hand des Weltschöpfers, durch den Glauben an die Vorsehung lösen. Die Gegenbilder stehen alle unter den Bedingungen der Zeit und des Raumes, deren Leitung und weise Anordnung der Macht des Schöpfers untergeordnet ist. Wenn dieser neue Geschöpfe zum zeitlichen Daseyn hervorruft, und dadurch die gegenwärtigen zum Theil leiden, verkrüppelt, oder ganz zerstört werden, welch

auf das wahre Gute gerichtet wird, da erscheint es als Willkühr. Der Halbmensch sieht nur auf das Gegenwärtige, auf das Scheingut, und vernachläßigt das wahre Gute. Doch hierüber läßt sich vielleicht ein andermal mehr sprechen.

ein Sterblicher wird es wagen, dem Schöpfer hierüber einen Vorwurf zu machen?! Wer hat je den Plan, und Zweck der Vorsehung durchschaut? Die Vorsehung beherrscht das All im Allgemeinen und im Besondern, sie ist es, die allen Geschöpfen, durch ihre Abgeordnete (per angelos suos), die Möglichkeit des selbstständigen Lebens ertheilt, was diese will, das ist für das Individuum Schicksal, dem man nicht ausweichen kann. Das Individuum kann zwar mit Beihilfe seines schützenden Genius thätig an seinem Schicksale mitarbeiten, aber verhindern kann es dasselbe nicht. Mögen auch einzelne Körper verkrüppelt erscheinen, (und wer weiß, ob nicht vielleicht eine oder die andere scheinbare Mißgestaltung gerade der besondern Form des Individuums mehr entspricht) ja mögen auch einzelne Körper vor ihrer gänzlichen Ausbildung zerstört werden, das Ganze leidet dadurch keinen Schaden. Aber das Ganze ist nicht dem Individuum, sondern dieses ist jenem untergeordnet. Mich wundert es nicht, daß mir zuweilen eine scheinbare Mißgestalt zu Gesicht kommt: aber das würde mich wundern, daß, nachdem die Menge der Gattungen, Arten, und ins besondere der Individuen unendlich ist, und alles zum empirischen Leben emporstrebt, nur überhaupt ein Gegenbild gelingen kann, daß nicht alles in ein wüstes Chaos aufgelöset wird, wenn ich nicht das höhere Princip ahnete, das Ordnung in dieses Chaos zu bringen weiß. Die Erhaltung der gegenbildlichen Natur ist ein fortwährendes Wunder, das keiner der untergeordneten Geister, nur allein der Schöpfer der Natur, die mächtige Hand der Vorsehung bewirken kann.

§. 67.

Aber was ist Vorsehung? Vorsehung ist die weiseste und gütigste Weltregierung Gottes zum Zwecke der absoluten Vernunft. Da wir Menschen keinen höhern Zweck des Daseyns dieser Welt kennen, als den der Sittlichkeit, die Herstellung des Reichs Gottes in dem Menschen, so glauben wir, daß alles, was in dieser Welt geschieht, mittelbar, oder unmittelbar auf diesen Zweck hinarbeite. Man könnte auch die Vorsehung das Werk der Versöhnung nennen; denn alles, was in dieser Welt erscheint, ist nnr relativ gut, und alles relativ Gute ist auch relativ bös, die Rückkehr des relativ Guten zur absoluten Güte könnte man also, wie es scheint, Versöhnung nennen, besonders scheint dieser Ausdruck rücksichtlich des Menschen sich zu rechtfertigen. Allein wer wäre dann zu versöhnen? Der persönliche Gott, der seinen geliebten Sohn der Welt hingiebt, um das Reich der Sittlichkeit im Menschen herzustellen? Oder das Absolute als Totalität aller Thätigkeit, alles Seyns, und alles Erkennens? Und sollte das Absolute erst als versöhnt zu betrachten seyn, wenn etwa das Reich Gottes im Menschen vollendet ist? — In der Anschauung Gottes giebt es keine Zukunft, alles ist Gegenwart. Gott ist von Ewigkeit zu Ewigkeit mit sich selbst versöhnt. Im Uebersinnlichen herrscht ein Continuum von absoluter Güte, und Gott sieht alles, was geschieht, und es ist gut, denn es befördert seinen Zweck. Wie aber handelt der Sünder nicht gerade zu dem Zwecke der Schöpfung entgegen? So scheint es. Doch der Sünder handelt ja nicht eigentlich als Mensch, sondern als Naturwesen, un

kann als solches dem Zwecke des Ganzen nicht schaden, er schadet nur sich selbst. Nur er muß trachten sich mit seinem Gott zu versöhnen, ihm steht es zu wieder zu werden, was er ursprünglich ist, Kind Gottes. Gott sieht den Sünder, aber er sieht auch in derselben Anschauung seine Bekehrung, wenn er anders bestimmt, ein wahrer Mensch zu werden. Aus diesem ergiebt sich, was von den Ausdrücken einer moralischen Weltordnung als eines erst werdenden, oder leidenden Gottes zu halten ist. Sie sind sehr verzeihlige Ausdrücke; denn sie sind menschliche. In der menschlichen Erkenntniß ist Gott, als Totalität aller Thätigkeit und alles Seyns, nicht alles, was er seyn kann; aber nicht so in der göttlichen. Aber nimmt denn Gott keinen Antheil an den Leiden der Menschheit? — Allerdings: allein keinen bloß leidenden, sondern einen thätigen Antheil. „Der Geist (Gottes) steht unsrer Schwachheit bei. Denn was wir bitten sollen, wissen wir nicht. Der Geist selbst bittet für uns mit unnennbaren Seufzern (auch der große Apostel bedient sich hier eines menschlichen Ausdrucks). Und der Herzenskündiger weiß, um was der Geist bittet.“ Daß Gott, (der Geist Gottes im Menschen) thätigen Antheil an den Leiden der Menschen nimmt, bezeugt uns die Stimme des Gewissens. Und wenn bei dem Tode jenes großen Gottmenschen, der uns als das Urbild der gottgefälligen Menschheit erschienen, die Sonne sich verdunkelt, Finsterniß über die Erde sich ergießet, der Vorhang des Tempels von oben bis unten zerreißt, Felsen sich spalten, die Gräber sich eröffnen, und

die Todten aus ihren Gräbern hervorgehen, wer ist es, der hier seine Theilnahme an dem Leiden des Menschensohnes bezeugt?

VII. Kapitel.

Ueber Wissen und Gewissen.

§. 68.

Der Mensch kann nur das wollen, was er für gut hält. Doch kann ihm Manches als gut erscheinen, das es in der That nicht ist, und nur der Irrthum ist es, der die Sünde möglich macht. Wo die Vernunft durchdringt bis zur klaren, nnd reinen Erkenntniß, da braucht es freilich nicht mehr, als das Bewußtseyn auf seine Erkenntniß zu richten, um mit absoluter Freiheit und Nothwendigkeit zu Gute zu thun. Allein wie wenig erkennt der Mensch noch immer so hell und rein, als er es wünscht. Durch die mathematische Construktion erkennt man wohl ein und das andere, aber nicht durch sie allein. Und ist denn auch diese in der Anwendung unfehlbar? Was ist Wissen? — Man sagt: sichere Erkenntniß der Wahrheit. Und was ist Wahrheit?

§. 69.

Daß die sogenannte theoretische Vernunft (der Verstand für sich allein) nicht die Wahrheit an sich, sondern nur die Erscheinung erkennt, und sich über das Feld der Erscheinungen ohne einen andern Führer gar nicht hinaus wagen

kann, hat die kritische Philosophie sattsam bewiesen. Wenn wir also außer den Erscheinungen nichts mit Gewißheit zu erkennen vermöchten, so müßten wir auf das Wissen aller derjenigen Dinge, die uns doch am meisten interessiren, und unsere Menschheit im vorzüglichsten Sinne erst begründen, Verzicht leisten. Das kann nicht so seyn; wir müssen also ein anderes Mittel haben, um zur sichern Erkenntniß zu gelangen. Im Sinnlichen kann man Wahrheit die Uebereinstimmung der Anschauung mit dem Begriffe nennen. Diese Uebereinstimmung ist aber nur eine subjektive, und es ist möglich, daß selbst der Begriff durch eine genauere Anschauung berichtiget wird. Der Begriff ist freilich eins mit der Anschauung; denn er ist ja nur die durch Abstraktion verstümmelte Anschauung. Und wenn die Anschauung unrichtig aufgenommen wird, so wird auch der Begriff unrichtig werden. Dennoch stimmen beide überein, und die Wahrheit, so wie die Erkenntniß derselben, ist subjektiv. Richtiger und genauer wird der Begriff bestimmt, wenn man in der Anschauung das vollkommene Wechselverhältniß aller Theile vollends durchdrungen hat, und die Uebereinstimmung so einer Anschauung mit einem Begriffe, der durch diese schon berichtigt ist, scheint der fernern Berichtigung weniger oder vielleicht gar nicht mehr zu bedürfen. Die Wahrheit scheint sich dem Objektiven zu nähern, wir ahnen in der durchdrungenen Anschauung das Nachbild einer ewigen Form, und die zeitliche Wahrheit scheint in eine ewige überzugehen. Kräftiger und unerschütterlicher wird die Erkenntniß der Wahrheit, wenn wir in der Anschauung die Widerholbarkeit der-

selben ins Unendliche erkennen. Woher kommt uns diese Erkenntniß? —

§. 70.

Wenn wir in der Anschauung das Wechselverhältniß aller Theile durchdrungen haben, so, daß wir mit diesem, und unter demselben Verhältniß immer dieselbe Anschauung wieder konstruiren können, so wissen wir, daß wir ins Unendliche wiederholen können. Woher entsteht uns nun dieses Wissen? Aus der Erkenntniß des vollendeten Wechselverhältnisses? Und woher kommt uns diese Erkenntniß? Aus der Anschauung? Die Anschauung allein kann uns diese Erkenntniß nicht verbürgen, weil wir durch sie allein nie sicher wissen können, ob wir nichts übersehen haben. Auch nicht die wiederholte Anschauung; denn wer einmal ein Versehen begangen hat, der kann es auch öfters begehen. Diese Erkenntniß kann uns nur das Gefühl der Wiederholbarkeit ins Unendliche verbürgen. Dieses ist über allen möglichen Zweifel erhaben; es statuirt das, was es verbürgt, als ein Gesetz für alle Vernunftwesen, z. B. $1 \times 1 \times 1 \infty = 1$. Die Einheit einmal gezählt, giebt in Ewigkeit nicht mehr als eine Einheit; diesem Satze kann kein Vernunftwesen widersprechen? Woher dieses unüberwindliche Gefühl? Aus der Anschauung? Die Anschauung kann wohl das Gefühl hervorbringen, aber verbürgen kann sie uns dasselbe nicht, vielmehr muß das Gefühl uns erst die Anschauung verbürgen. Wir können uns selbst, mittels unserer Anschauung, das Zeugniß der Unfehlbarkeit nicht geben, jenes unnennbare Gefühl muß es uns geben. Dieses gilt schon nicht nur von

der sinnlichen Anschauung, sondern auch von der sogenannten reinen (abstrakten) auf das Sinnliche sich beziehenden Anschauung, d. i. von der mathematischen. Um wie viel weniger können wir uns in Hinsicht auf das Uebersinnliche das Zeugniß der Unfehlbarkeit geben! Und doch erkennen wir auch auf diesem Gebiete Wahrheiten mit unbesiegbarer Gewißheit. Es muß also ein höheres Wesen in dem Menschen wohnen, das ihm die Wiederholbarkeit, und überhaupt alles Wissen verbürgt. Und dieses ist das reine Ich, der Geist Gottes im Menschen, der durch die Stimme des Gewissens zu uns spricht.

§. 71.

„Wer die Stimme des Gewissens hört, (sagt Fichte) der wird seiner Sache so gewiß seyn, daß er seine Grundsätze nicht ändern könne, daß seine Freiheit (Willkühr) darüber verloren gehe, daß er in seinen Entschlüssen für immer bestättigt werde. Dieß ist das einzige Criterium der wahren Ueberzeugung. Der Beweis hievon ist folgender: eine solche Ueberzeugung versezt uns in Harmonie mit dem ursprünglichen Ich. Aber dasselbe ist über alle Zeit, und über alle Veränderung in der Zeit erhaben; darum erhebt sich in dieser Vereinigung das empirische Ich gleichfalls über allen Zeitwechsel, und sezt sich als absolut unveränderlich.“ Aber wie entsteht wohl die Ueberzeugung? Auch dieses lehrt uns Fichte. „Das Gefühl der Gewißheit entsteht aus dem Zusam-

mentreffen eines Aktes der Urtheilskraft mit dem sittlichen Triebe." Also giebt es etwa nur da Gewißheit, wo es um die Erkenntniß des Sittengesetzes zu thun ist? Auch dieser Zweifel wird von ihm gelöset. „Und zwar ist jenes Criterium ein allgemeines, das nicht nur für die unmittelbare Erkenntniß unserer Pflicht, sondern für jede mögliche Erkenntniß gilt; indem es auch in der That keine Erkenntniß giebt, die nicht wenigst mittelbar auf unsere Pflicht sich bezöge; — Das Gefühl der Gewißheit ist stets eine unmittelbare Uebereinstimmung unsers Bewußtseyns mit dem ursprünglichen Ich, oder unsers empirischen Ich mit dem reinen. Und das lezte ist unser einziges wahres Seyn, und alles mögliche Seyn, und alle mögliche Wahrheit." Alle mögliche Wahrheit ist der Geist Gottes, der in der Einheit des Vaters und Sohnes zugleich alles mögliche Seyn ist. Wenn ein Mensch oder ein Engel Wahrheit verkünden soll, so muß sein Urtheil mit der ewigen Wahrheit übereinstimmen. Der Geist Gottes ist das Urprincip alles Erkennens. Aus diesem ergiebt sich also, was Wissen, was Wahrheit ist. Wissen ist also ein sicheres Erkennen durch innere Offenbarung für alle Ewigkeit verbürgt. Wahrheit ist die Uebereinstimmung der Erkenntniß mit dem ewigen ursprünglichen Erkennen.

§. 72.

Der Verstaud kann zwar die Anschauungen zergliedern, und, so viel an ihm ist, streben um

das Wechselverhältniß aller Theile zu durchdringen, ob er aber ganz durchdrungen hat, kann er für sich allein nicht wissen, ein höherer Geist muß ihm hierüber Bürgschaft leisten. Hieraus ersieht man, daß es überhaupt kein rein theoretisches Wissen giebt, sondern daß alles wahre Erkennen theoretisch-praktisch ist. Was der Mensch mit Ueberzeugung erkennt, das muß der Verstand finden, und der Geist Gottes, das Urprincip alles Erkennens und Wollens, bestättigen; das Gefundene mag dann entweder von außen durch Erziehung, oder von innen durch Nachdenken uns zukommen. Die mathematische Construktion bringt also für sich allein Ueberzeugung nicht hervor, aber sie ist das nächste Mittel dazu. Diese bringt durch ihre reine Anschauungen ein Urtheil hervor, das mit dem reinen Ich übereinstimmt, und diese Uebereinstimmung giebt Ueberzeugung. Wegen ihren reinern, d. i. durch das empirische weniger getrübten Anschauungen übertrifft aber mathematische Erkenntniß alle andere, besonders die physische. In der Naturwissenschaft können entgegengesezte Aussprüche beinahe mit gleicher Stärke behauptet, und bestritten werden. Wie ist das möglich? — Dadurch, daß jeder etwas Wahres sagt, keiner aber die reine, ungetrübte, unter allen Bedingungen bestehende Wahrheit. So lang wir nicht frei von aller Empirie die Natur von ihrem Urprincip bis zum Individuum herab in der reinen Anschauung darstellen, wird unser Trieb nach Naturwissenschaft nie ganz befriedigt. Und dieser geht nach einem Ziele, das in der Unendlichkeit liegt. Demohngeachtet sollen sich diejenigen, die sich berufen fühlen an dieser schönen Wissen-

schaft Theil zu nehmen, insbesondere Astronomen, Geognosten, Chemiker, Naturhistoriker u. a. a., nicht abhalten lassen zu forschen und zu vergleichen, und auf alle mögliche Weise zu streben, diesem erhabenen Ziele sich zu nähern. Wenn es auch in keiner Zeit ganz erreicht wird, die wichtigsten Resultate werden sich doch immer vermehren, die Ansicht immer heller und reiner, die Wissenschaft immer menschlicher werden *).

VIII. Kapitel.

Kurze geschichtliche Darstellung der Schöpfung.

§. 73.

Da unsere Ahnungen von der Schöpfung beginnen, so glauben wir dieses Werkchen in et=

*) Aber soll denn der Mensch nach so einem unendlichen Ziele streben? — Wer sich hiezu nicht berufen fühlt, der soll es auch in diesem Augenblicke nicht. Wer aber den Trieb zur reinern Erkenntniß in sich fühlt, der weiß auch, daß er ihn nicht durch Einbildungskraft erkünstelt hat, sondern daß er ihm von einem höhern Wesen anerschaffen ist. Freilich der Mensch ist nicht Gott, seine Vernünftigkeit ist nicht die absolute Vernunft. Doch das Streben nach einer höhern und reinern Erkenntniß stammt nicht von dem Individuum selbst ab, es ist ihm eingepflanzt, und, so Gott will, wird es auch wenigst jenseits befriedigt werden, und die Verheißung des großen Apostels, „Gott so zu erkennen, wie er (von Gott) erkannt ist,“ erfüllt werden.

was damit zu zurunden, daß wir es mit einer kurzen geschichtlichen Darstellung der Schöpfung enden. Moses hat uns die erste Geschichte von der Schöpfung geliefert. Aber wie lange stritt man sich über die Erklärung dieses Buches (Genesis). Herder scheint uns noch immer die beste geliefert zu haben. Sie erhielt den Beifall des Kenners, und zeigt, wie tief Herder in den Geist des Orients eingedrungen. Nach ihm ist die Geschichte der Schöpfung von dem Bilde des anbrechenden Tages hergenommen, der auf eine dunkle, umwölkte Nacht folgt. So ein Tag erscheint mir immer als ein Nachbild der Schöpfung. Ehe die Morgendämmerung heran bricht, erscheint die ganze Natur wüst, und leer. Finsterniß ist über die Erde ausgegossen, sie ist gleichsam in Wasserdünste eingehüllt, und der Hauch Gottes schwebt still, und schauerlich über die Gewässer. So glauben wir auch, daß im Anfange nicht nur unsere Erde, sondern die ganze Natur, nachdem die zwei Hauptelemente derselben, Wasserstoff und Sauerstoff, durch ihr höheres Princip vereinigt, oder durch Feuer in Wasser verwandelt worden, außer dem Wasser wüst und leer erschien. Finsterniß war auch über sie verbreitet, und der Geist Gottes schwebte über die Gewässer, und zeichnete das Nachbild eines ewigen Urbildes im Allgemeinen vor, die Welt stand im Keime da, und nun sollte sich der Keim entwickeln. Da sprach Gott das Wort des Lebens aus: „Es werde Licht, und es ward Licht.“ Das ist, jene Aktion, die von dem höhern Princip der Naturen ausgeht, und unter gewissen Bedingungen als Licht erscheint, die selbst das Princip alles

Lichtes und Lebens ist, durchdrang die Natur, und fachte das Leben in den Keimen derselben an, damit sie sich zu entwickeln vermochten. So wie der Tag der Nacht entgegengesezt ist, eben so kann man auch das im Keime der Natur aufdämmernde Leben der Nacht des vorhergegangenen Todesschlafes entgegen setzen, und mit Moses sagen: „Und Gott unterschied zwischen Licht und Finsterniß, und nannte das Licht (die Aktion des Lichtprincips, und das dadurch angefachte Leben) Tag, die Finsterniß aber (der todten Materie) Nacht *).

§. 74.

Das Bild der Schöpfung zeigt uns dann, was in der zweiten Periode geschehen seyn

*) Dieser Tag und diese Nacht sind also nicht als eine Zeit von 24 Stunden zu betrachten; denn noch war das Licht der Sonne nicht erschienen, das die Stunden des Tages zählen lehrte, noch war kein Mensch, der die Stunden des Tages zählen konnte. Ueberhaupt können wir das Entstehen der Weltkörper nicht mit dem Entstehen solcher Körper vergleichen, die in unsern Tagen zum Vorschein kommen. Was in unsern Tagen gebildet wird, kann nur durch den Tod von tausend andern Individuen, die alle ihr Daseyn so lange behaupten, als sie können, zum zeitlichen Leben hervorgehen. Die ersten Gegenbilder aber wurden durch die Hand Gottes (durch die Elohim, Urbilder) aus einer für diese Körper gleichsam indifferenten Materie gebildet. Wir haben also für das Entstehen der ersten Produkte der Schöpfung kein bestimmtes Zeitmaaß. Was sollte also hindern, die erste unbestimmte, und unbestimmbare Zeitperiode der gegenwärtigen Weltkörper, durch das Symbol des Tages zu bezeichnen, besonders da vor den Augen Gottes tausend Jahre wie ein Tag sind.

mag. Kaum bricht die Dämmerung heran, so heben sich hie und da die Nebel, und zerstreuen sich, und nun erscheint uns, durch die Macht des Lichtes, oben das schöne blaue Firmament, und unten die Erde. Dieses geschah auch in der zweiten Periode der Schöpfung. Nachdem das Leben in der Natur angefacht war, zeigte sich in der Natur Gährung, diese erzeugte Wärme, Luft, welche die Gewässer zum Theil als Dämpfe erhuben, und die Zersetzung derselben beförderten. Die Luft, die sich nun aus der gährenden Wassermasse mit Gewalt erhoben, verbreitete sich immer mehr in den ungeheuren Welträumen, Wasserdämpfe schwammen auf derselben, und so entstand das umwölkte Firmament, das uns eine kindliche, (nach Moses eine göttliche) Stimme **Himmel** nennen lehrte; denn es erscheint uns als die Wohnung Gottes, der da oben als Richter mit Donner und Blitz einherzieht, und als gütiger Vater seinen wohlthätigen Regen auf die Erde herabgießt.

§. 75.

Durch die fortwährende Verdämpfung und Zersetzung des Wassers, und die vermehrte Bewegung im Innern desselben, welche die ausströmende Luft verursache, erzeugten sich sodann die ersten Niederschläge im Wasser, die Urgebirge, und diese wurden endlich durch diese fortwährende Ursachen so vermehrt, daß die höchsten Kuppen derselben, bei zunehmender Verminderung des Wassers, schon über dasselbe hervorragen konnten. So wie also oben die Luft erschien, so kam unten auf den sich bildenden Weltkörpern die Erdmasse zum Vorschein.

Und die Gewässer erschienen als Meere, die die Erden umgaben. Der dritte Tag der Schöpfung *).

§. 76.

Das Bild der Schöpfung tritt nun klärer hervor. Die Sonne geht auf, und dieser mächtige Himmelskörper erinnert uns an andere, die wir schon zuvor sahen, an den Mond, an die Sterne. Gleichwie in dem anbrechenden Tage die Sonne erst das vierte ist, das wir an dem neu erstandenen Tage erblicken, so war auch in der Schöpfung die vierte Erscheinung die der Lichter. Denn das erste ist die Dämmerung des in der Natur zu erwachen beginnen=

*) Die Erzählung rückt im Geiste so schnell fort, daß sie die Erde sogleich Kräuter und Bäume, Früchte und Saamen hervorbringen läßt. Wie ist das möglich? Noch war keine Sonne, und schon sollten Kräuter und Bäume, und Früchte gedeihen? — Das Bild der Schöpfung (der einbrechende Tag) zeigt uns freilich in einem Augenblicke, was im Anfange der Schöpfung erst nach langer Zeit geschehen konnte. Dennoch scheint mir die ganz gedrängte Erzählung der Natur der Sache nicht so sehr unangemessen. Daß Gewächse, wenn es nur an einem schicklichen Grunde nicht fehlt, zur Entwickelung ihrer Keime des Sonnenlichtes nicht bedürfen, bestättigt die Erfahrung. Die meisten entwickeln sich lieber im Dunkeln, und unter der Erde. Und wenn eine orientalische Einbildungskraft in den Pflanzen schon ihre Früchte und Saamen voraussieht, was sollte sie hindern, das, was nächstens geschehen wird, als geschehen zu verkünden. Damit es aber bald geschehen möge, damit Kräuter und Bäume desto besser gedeihen, und Früchte bringen können, folgt unmittelbar der vierte Tag darauf, und das Licht erscheint.

den Lebens (die Entwickelung des ersten Naturkeimes); das zweite die Erscheinung der Luft (des Firmaments), und das dritte die der Erde. Endlich ist ein großer Theil des Wassers zersezt, die Himmelskörper sind ausgebildet, die Luft, die das Licht bricht, und die festen Körper, die es zurück werfen, sind gegeben, das Licht erscheint; denn die Bedingungen seiner Erscheinung sind gegeben, und mit ihm erwachen erst die Himmelskörper vollends zu der ihrer Form angemessenen Selbstständigkeit. Das ist also der vierte Tag der Schöpfung.

§. 77.

Dem Parallelismus zulieb scheint Moses die Luft und Wasserthiere an den fünften Tag, die Erdthiere aber erst auf den sechsten angesezt zu haben, damit sie mit dem zweiten und dritten Tag im Verhältniß stehen. Auch dieses scheint dem orientalischen Bilde der Schöpfung nicht zuwider. Die Vögel, die auf ihren hohen Bergen, und auf den Gipfeln der Bäume das Sonnenlicht früher erblicken, als die in Thälern wohnende Erdthiere, sind die ersten Verkünder des neuen Tages, und im wärmern asiatischen Klima wenigst werden auch die Fische es nicht versäumen ihnen bald zu folgen. Die Erdthiere, besonders die in den Thälern wohnende, sind meistens die lezten, die zum neuen Leben des Tages erwachen. — Eben so erwachten in der ursprünglichen Schöpfung nebst den Würmern und Insekten zuerst die Fische und Vögel, dann endlich die Erdthiere. Wenn die Gebirge einmal über die Gewässer hervorragen, und durch Verwitterung auf ihrer Oberfläche Dammerde bilden, in welcher die Keime

der Gewächse sich entwickeln, und Kräuter gedeihen können, was kann da schneller erzeugt werden, als Würmer, Insekten, und die von den Saamen der Gewächse, und von Würmern und Insekten sich nährenden Vögel? Auch die Keime der Fische und anderer Seethiere konnten sich schon frühzeitig entwickeln, da die meisten von Schlamme, Würmern und Insekten sich nähren. Die Erdthiere hingegen fordern schon eine größere Ausbreitung der organischen Natur. Nicht nur Gräser und Kräuter mußten in Menge wachsen, um den grasfressenden Thieren, sondern auch Fische, Vögel, und andere kleinere Thiere mußten sich auf Erden vermehren, um den Raubthieren zur Speise zu dienen. Wenn also am zweiten Tage Luft und Wasser erschien, am dritten aber die Erde, so glauben wir, daß am fünften die Luft- und Wasserthiere, und am sechsten die Erdthiere zum Vorschein kamen.

§. 78.

Nun sollte die Natur auch im Innern (durch den Begriff) so zusammengefaßt werden, wie sie im Aeußern durch die Schwerkraft zu einem Ganzen verbunden ist. Aber unter den verschiedenen Geschöpfen ist das Wesen noch nicht erschienen, das eines Begriffes fähig ist. Schon erschienen unter den Erdthieren auch die Freunde, Nährer und Beschützer des Menschen. Da sah Gott die neuerschaffene Welt, sie war schön und gut; aber noch schien zu ihrer Vollendung etwas zu fehlen. Es ist zwar alles nach einem göttlichen Urbild erschaffen, und alle Wesen der Natur rangen so viel möglich ein treues Nachbild von denselben darzustellen, doch nur im Menschen sollte das Ebenbild Gottes auf Erden vol-

lendet werden. Da sprachen die Elohim: „Laßt uns einen Menschen machen, der den Fischen des Meeres, den Vögeln der Luft, und den Thieren der Erde vorstehe, und über alle Wesen, die auf der Erde herumkriechen, herrsche. Und Gott schuff den Menschen, zu seinem Ebenbild und Gleichniß schuff er ihn, Mann und Weib. Und er segnete sie, und sprach: wachset und mehret euch, erfüllet die Erde, und unterwerft sie euch, und herrschet über die Fische des Meeres, über die Vögel der Luft, und über alle lebendige Wesen, die sich auf Erden bewegen. Alle Thiere, und alle Kräuter und Bäume, nebst ihren Früchten und Saamen wurden der Herrschaft des Menschen unterworfen. Nicht einer der Elohim, sondern Gott und seine ewigen Geister sprachen: „Laßt uns einen Menschen machen." Er sollte das schönste der Erdthiere an Wohlgestalt und Ebenmaß werden, und über alle Thiere herrschen. Er sollte der vollkommenste Organismus der Natur werden, ein microcosmus, der die ganze organische und unorganische Natur mit seinem Verstande beherrscht, und umfaßt. Feuer, Luft, Wasser, alle Mineralien, selbst die unsichtbaren magnetische, elektrische, und chemische Kräfte seinem Willen unterwerfen, den Lauf der Weltkörper bemessen, (etwa selbst ihnen gebieten können?) Dieß sprachen die allgemeine Ideen oder Principien der Natur, die Ideen des Thier- und Gewächse-Reiches, die mächtige Geister der organischen und unorganischen Natur. Und damit das Ebenbild Gottes

auf dieser Erde vollendet werde, stieg das Urprincip der Naturen selbst von seinem Throne herab, und das Wort, das im Anfange bei Gott ist, und Gott selbst ist, ist Fleisch geworden, und wohnt in uns, und ertheilt allen, die an dasselbe glauben, die Macht Kinder Gottes zu werden. Mit dem Menschen ist also die Schöpfung der gegenbildlichen Welt in der Hauptsache vollendet, deren Geschichte uns Moses kurz in sechs Perioden (durch das Symbol des Tages bezeichnet) darstellt.

I.

Licht.

Dämmerung des Lebens durch das Lichtprincip angefacht.

II.

Firmament, oder Luft.

III.

Erde, Gebirge.

IV.

Lichter, Himmelskörper.

V.

Luft u. Wasserthiere.

VI.

Erdthiere. Menschen.

Nun folgt VII. der Sabbath.

Der Schöpfer scheint zu ruhen, es werden sogleich keine neue Geschöpfe erzeugt. Die Geschöpfe bethen an. So wie also die Schöpfung mit einer Aktion von Oben herab (durch das Lichtprincip) begann, so wurde sie beim Schluße derselben mit einer Aktion von unten bis hinauf zum Schöpfer beendigt, und diese war Erkenntniß und Anbethung des Schöpfers durch den Menschen. Der siebente Tag ist also der Sabbath, der Tag der Ruhe, der Gedächtnißtag der Schöpfung, der Tag der Anbethung.

§. 79.

Die ursprüngliche Geschichte der Schöpfung fließt dem Leser so ruhig von den Lippen, daß man glauben sollte, die Entstehung dieses Weltgebäudes, und besonders die unsers Erdballs, sey mit eben der Ruhe vor sich gegangen, mit der sie im Allgemeinen dargestellt wird. Allein die ungeheuern Klüfte in den Urgebirgen, die der Bergmann Gänge nennt, die umgeworfene, und verworrene Lager der sonst so wohl geordneten Flötzgebirge, die Vulkane, nebst den weit umher sich verbreitenden Sandhügeln lassen gewaltige Revolutionen in unserer Erde vermuthen. Selbst die verschobene, und unregelmäßige Gestalt der Gemengtheile in den Urgebirgen zeigt nicht undeutlich an, daß es bei ihrer Entstehung nicht so ruhig zugegangen ist. Ich glaube, diese Theile, ja selbst ganze Berge würden als Krystalle dastehen, wenn nicht heftige Bewegungen die Krystallisation verhindert hätten.

§. 80.

Man hat das Emporkommen der Urgebirge vulkanischen Umwälzungen zugeschrieben, und sie wie Seifenblasen durch die Luft emporheben lassen. Doch das Emporkommen der Urgebirge kann nicht blossen vulkanischen Kräften zugeschrieben werden. Durch die innere Gährung in den Gewässern, und durch die Besonderbildung der Himmelskörper wurde eine Menge des Wassers theils verdämpft, theils ganz zersezt. Dadurch bildeten sich die ersten Urgebirge, die in mannigfaltigen Richtungen durch- und übereinander lagen. Bei fortgesezter Gährung, und durch die heftige Bewegung, welche die in

die ungeheuern Welträume ausströmende Luft im Innern, und die Winde von Außen verursachten, wurde das zweite, dritte Lager der Urgebirge u. s. w. gebildet, durch eben die Gährung, und andere uns noch unbekannte vulkanische Mittel, wurde nun die Lage der Urgebirge hie und da verändert, was senkrecht da stand, wurde umgeworfen, was wagerecht auf einem andern Berge, wie auf seinem Hypomochlion, ruhte, wurde senkrecht aufgestellt. Da nun das Wasser durch immer fortgesezte Verdämpfung und Zersetzung gewaltig vermindert wurde, so konnten auf diese Weise die höchsten, senkrecht aufgestellten Urgebirge mit ihren Gipfeln schon über die Gewässer hervorragen. Auch drang hie und da das Wasser in die Gebirgsklüfte ein, und verursachte dadurch eine scheinbare Verminderung seiner selbst auf der Oberfläche.

§. 81.

Als die Urgebirge gebildet waren, wurde die Gährung hie und da etwas ruhiger, dafür traten aber von Zeit zu Zeit mannigfaltige Reagentien, und Fällungsmittel in das noch zurückgebliebene Wasser ein, und bildeten so die so wunderbar geordnete, und so scharf geschiedene Lager der Flözgebirge. Die unorganische Natur lieferte durch elektrische und vulkanische Materie, durch Verwitterung der Urgebirge, verschiedene Fällungs-Mittel, dann kamen aus der sich allmählig entwickelnden organischen Natur verschiedene Salze, und Harze hinzu, die theils als Reagentien, theils als Fällungsmittel dienten. Damit aber jeder besondere Niederschlag, der durch die periodisch eintretende Fällungs-

Mittel verursacht wurde, sich mehr setzen, und so zu sagen zusammensintern konnte, traten hie und da neue Såuren hinzu, die durch Regenwasser in etwas verdůnnet wurden. Dadurch wurde die Fållung auf einige Zeit gehemmt, und es entstand auch in der Folge eine andere Art von Niederschlag. So bildeten sich die besondern Lager der Flötzgebirge, von denen gewiß die meisten der grösten Ruhe der Gewåsser ihre Lage zn verdanken haben.

§. 82.

Wo die Lager der Flötzgebirge wohlgeordnet übereinander liegen, da wird man wahrscheinlich keine vulkanische Produkte finden; denn vulkanische Eruptionen würden da eine Verwirrung hervorgebracht haben, die sich mit der Ordnung, in der man diese Lager findet, nicht leicht zusammen råumen ließ. Aus diesem låßt sich vermuthen, daß die umgestůrzten Flötzgebirge, deren Lager, ohngeachtet sie nun senkrecht auf den Urgebirgen ruhen, dennoch ihre abgesonderte Reihen behaupten, die auf åhnliche Weise, wie die übrigen Flötzgebirge, abwechseln, schon gebildet waren, ehe sie durch vulkanische Ausbrüche umgestůrzt wurden. Man kann also annehmen, daß die meisten vulkanischen Gebirge jünger sind, als die Flötzgebirge. Man findet zuweilen Flötzgebirge, die nur auf der einen Seite eines Urgebirges sichtbar sind, auf der andern verschwinden. Wahrscheinlich kam das daher, daß das Urgebirg durch vulkanische Ausbrüche umstůrzte, und so das Flötzgebirg auf einer Seite bedeckte. Aber was mag wohl die Ursache der so gewaltigen Vulkane seyn? — Daß Schwefelkiese, und

die aus verwitterten Urgebirgen erzeugte Phosphor- und Kohlenstoffsäure mitwirkende Ursachen der Vulkane sind, ist sehr wahrscheinlich; doch die wahre Ursache derselben halten wir noch für unbekannt.

§. 83.

Da nun die Ur- und Flötzgebirge gebildet waren, so sollte mau glauben, daß die Menschen izt wenigst hie und da eine sichere Ruhestätte auf dieser Erde finden konnten; denn die Vulkane sind doch nicht über die ganze Oberfläche der Erde verbreitet. Allein auch izt hat der Mensch noch keinen sichern Wohnplatz anf Erden. Obgleich das Meer durch Ur- und Flötzgebirge in seine Gränzen eingeschlossen war, und zuweilen ein Thal erscheinen wollte: so wurde es doch bald wieder durch das Regenwasser, das von den Bergen sich herab ergoß, bedeckt, und es entstanden da, wo die umgebenden Berge das Thal wie einen Kessel einschloßen, große Seen. Endlich überwanden die anschlagenden Wellen ein der Verwitterung weniger widerstehendes Gebirg, sie zermalmten dasselbe, und das Wasser riß dann das morsche Gestein mit sich fort, überschwemmte Hügel und Thäler, entwurzelte Bäume, und bedeckte Thiere und Menschen mit den Trümmern der verwitterten, und zermalmten Urgebirge (mit Sand), und es entstanden die Sandhügel, oder die sogenannten aufgeschwemmten Gebirge.

§. 84.

Als endlich das Meerwasser so vermindert wurde, daß die Ur- und Flötzgebirge, die izt unser festes Land bilden, hinlänglich über dasselbe

hervorragen konnten; als das Regenwasser alle Hindernisse überwand, und ins offene Meer sich ergießen konnte, da kamen auch Thäler und Ebenen, durchschlängelt von Strömen und Flüßen, zum Vorschein, deren Bett das Regenwasser sich theils ausgefressen hatte, theils auch durch Menschenhände, welche die noch übrig gebliebenen Hindernisse hinweggräumten, gesichert wurde. In Ruhe und Sicherheit konnte nun auch in den Ebenen das organische Leben hervorkeimen, Wälder, und bunte Fluren verbreiteten sich über sie hin, und der Mensch zog mit seinen Hausthieren von den Alpen in die Thäler herab, und die Erde wurde nach und nach überall bewohnt, wo sie bewohnbar ist.

§. 85.

Hiemit haben wir uns aber schon tief in die spätern Zeitalter des Menschengeschlechts hinein verloren, und so von der neuen Schöpfung, von dem ersten Menschenpaar bewohnt, weit entfernt. Denn bis das heisse Afrika, und der tiefer liegende Theil von Europa bewohnbar wurden, mußte sich nicht nur das Wasser um ein Großes vermindern, sondern die Wasserdämpfe in der Luft mußten auch größtentheils zersezt, und die Luft gereiniget werden, damit die neuen organischen Produkte nicht im Keime schon wieder verbrannt wurden. Daher scheint es einigen annehmlich, daß die ersten Bewohner der Erde etwas näher gegen die Pole zu gelebt haben. Besonders scheinen die am Nordpol ausgegrabenen Riesenknochen von Menschen und Thieren, welche beweisen, daß daselbst einst das organische Leben sich vor allen groß und mächtig hervorgethan habe, diese Vermuthung zu bestättigen. Da war

also das Paradies, wo in einem beständigen Frühling die goldene Zeiten herrschten; wo die besten Früchte ohne Kunst aus der Erde hervorwuchsen; wo Menschen und Thiere in beständigem Frieden miteinander lebten, und der Baum des Lebens in Mitte des Garten Gottes gesezt, dem Menschen durch den Genuß seiner Frucht neue Lebenskraft verschaffte. Billig ist der erste Wohnplatz der Menschen ein Garten Gottes zu nennen; denn Gott selbst erwählte ihn, und stellte ihn als Erzieher der Menschen so her, daß sie, nicht in einer Wildniß lebend, den wilden Thieren ähnlich werden möchten, sondern durch die milde Natur, die sie umgab, auch einer mildern, und höhern Erziehung fähig wurden.

§. 86.

Daß der Mensch ohne Erzieher kein Mensch wird, sondern dem wilden Thiere, das nur durch den Instinkt getrieben wird, ganz ähnlich bleibt, hat die Erfahrung bestättigt. Die ersten Menschen mußten also durch ein höheres Wesen zur Erkenntniß ihrer selbst, zur Erkenntniß des Sittengesetzes, und zur Erkenntniß Gottes erzogen werden. Wie geschah dieses? Sprach Gott durch Bäume, Quellen, durch die Luft, oder durch Thiere zu dem Menschen? Oder bediente sich Gott des Sprachorgans des ersten Mannes, um seine Gattinn zu erziehen, und wurde jener erst durch diese von ihm (unbewußt) erzogene zur Menschheit erhoben? Oder waren es die Götter des Alterthums, die in menschlicher, oder übermenschlicher Gestalt unter den ersten Menschen wandelten, um sie aus dem Zustande der Thierheit herauszuheben, und zur Menschlichkeit umzugestalten? Die Ruinen des Alterthums zeugen

freilich von einer verfallenen höhern Kultur, allein wem ist diese zuzuschreiben? Den Erziehern, oder den Erzogenen? — Das sechste Kapitel der mosaischen Schöpfung führt uns auf eine Vermuthung, die das persönliche Gespräche Gottes mit Adam vor und nach seinem Falle, das Mißfallen, das Gott an dem Opfer des Kains bezeigte, die Warnung und Bestrafung dieses Brudermörders, u. m. a. in ein helles Licht zu stellen scheint. „Als sich die Menschen auf Erden zu vermehren begannen, und Töchter erzeugten: da sahen die Kinder Gottes (die Söhne der Elohim), daß die Töchter der Menschen schön waren, und nahmen sich Weiber aus ihnen, wie sie sich selbe erwählten, und zeugten mit ihnen die Riesen, jene ewig hochgerühmten Männer des Alterthums." Wenn nun die Erzeugnisse aus der Vermischung der sogenannten Göttersöhne mit den Menschenkindern Wesen waren, die nach Jahrtausenden noch die Bewunderung der Menschen an sich zogen, und als Riesen, als ewig hochberühmte Männer, erkannt werden, welche Wesen mußten die Erzeuger dieser Riesen gewesen seyn? Das heidnische Alterthum nennt sie Götter, Moses nennt sie Göttersöhne. Sollten sie etwa eine Aehnlichkeit mit Christus haben, den wir Gott, einen Sohn Gottes (und das mit Recht) nennen, weil wir in seinen Thaten nicht das blosse menschliche Individuum, sondern ein höheres Wesen, in und mit ihm handelnd, erkennen. Doch welch ein Vergleich zwischen diesem und jenen! Jene Göttersöhne mögen zwar in herrlichen, und bewunderungswürdigen Formen erschienen seyn, sie mögen alle Vollkommenheiten im höchsten Grade an sich gehabt haben, die wir Menschen nur hie und da in einzelnen Strahlen, und minderem Grade besitzen, sie

waren ihrer besondern Natur nach doch Menschen, wo nicht actu, doch potentia; denn wie hätten sie sonst sich mit den Töchtern der Menschen vermischen, und Kinder mit ihnen erzeugen können? Alles Große und Herrliche, das sie der Nachwelt hinterließen, thaten sie unbewußt, sie waren nur blinde Werkzeuge in der Hand Gottes. Und diese Erzieher der Menschen gesellten sich zu den gefallenen Menschen, und wurden mit ihnen erst actu Menschen. Christus, der Vollender der menschlichen Erziehung, erschien zwar der äußern Form nach als ein gewöhnlicher Mensch, er erkannte die Stärke seines in ihm wohnenden göttlichen Princips, und die Schwäche seiner Individualität. Er nahm zu an Alter und Weisheit, und an Gnade bei Gott und den Menschen. Er widerstand allen Versuchungen zum Bösen, und überwand alle Drohungen und Verfolgungen, selbst den martervollesten Tod. Wie glorreich haben aber jene sogenannten Götter überwunden? Die Geschichte schweigt, und, was die Fabel von ihnen erzählt, ist nicht alles gut. Doch genug der Ahnungen und Vermuthungen *).

*) Also wirklich Präadamiten? Antwort: nein. Der erste gefallene, und dadurch zum Bewußtseyn seiner Willkühr gelangende war der erste Mensch (actu), er mag dann Adam, Erdmann, oder sonst wie immer geheissen haben. Jene sogenannten Göttersöhne waren wenigst vor dem Falle der ersten Menschen, und vor ihrer Vermischung mit den Menschenkindern noch nicht Menschen (actu); also keine Präadamiten, d. i. vor Adam wirklich existirende Menschen.

Bayerische Staatsbibliothek München

wenn diese besondere Natur noch auch Menschen, wie [illegible] aber [illegible] doch potentia; denn wie hätten sie sonst sich aus dem Schooße der Menschen her[illegible] [illegible], und dabei mit ihnen einerlei [illegible] haben? [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] der Menschheit [illegible]. [illegible] sie [illegible], sie waren nur [illegible] [illegible] nach der Haut Gestalt. Und diese [illegible] der Menschen [illegible] zu dem geisti[illegible] Menschen, und wurden mit ihnen erst einen [illegible] [illegible] [illegible] der menschli[illegible] [illegible] [illegible], erhielten zwar der äußern Form nach als ein ursprünglicher Mensch, er erkannte die [illegible] [illegible] in ihre [illegible] göttlichen Prin[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]. [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] und an [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]. [illegible] [illegible] Verbindungen zum Thiere, und über[illegible] [illegible] [illegible] und [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] Tod. Mit gleichem [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] Götter [illegible] [illegible] [illegible] [illegible], und, und die [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]. [illegible] [illegible] [illegible] Veränderungen *).

*) Als wirkliche Präadamiten [illegible] [illegible]; [illegible] erste [illegible], und dadurch [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] der erste Mensch [illegible], er mag denn [illegible], [illegible], [illegible] wie immer erhalten haben. Diese [illegible] Geschöpfe waren [illegible] aus dem Falle des [illegible] Menschen, daß der [illegible] [illegible] [illegible] Menschenkindern noch nicht [illegible] [illegible]; als keine Präadamiten, d. i. vor Adam wirklich existirende Menschen.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Bottenhofer, Wolfgang B.

Ahnungen über die Schöpfung

München 1813

Bibl.Mont. 4133
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10724433-5